IL DRITTO DI PUNIR DI MORTE DISSERTAZIONE DI PIETRO GNACCARINI

Pietro Gnaccarini



IL DRITTO DI PUNIR DI MORTE

DISSERTAZIONE

DI PIETRO GNACCARINI

Procuratore Generale del Re *presso la G. C. Criminale di Basilicata, Cav. dell' ordine aureato di S. Silvestro, laureato nell' uno e nell' altro dritto, onorato di una medaglia di oro dal regnante Pontefice Pio IX, tra gli arcadi di Roma Eurinome Lucanio: Socio dell' Accademia Cosentina, della Gioenia di Catania, di quella di Arezzo, di Tropea, di Monteleone, di Aci-Reale, dell' Ateneo di Bassano, della Peloritana di Messina, delle Reali Società Economiche del Principato Ulteriore e della Calabria Citeriore, già Consultore della Reverendissima Curia Vescovile di Penne ed Atri, autore di varie opere ec. ec.*





POTENZA

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DI V. SANTANELLO



1859.

L'utilità della storia non è minorata se non da coloro, che non sanno scriverla, e non è contradetta se non da coloro, che non sanno leggerla.

— ANACARSI —

Al Signor Commendatore

D. FRANCESCO SCORZA

DIRETTORE DEI REALI MINISTERI DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI E DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE

Signore,

Non è la prima volta, che si è compiaciuta permettermi di apporre il suo bel nome in fronte a qualche mio lavoro.

Superbo di tale onore ardisco offrirle la seconda edizione del mio opuscolo SUL DRITTO DI PUNIR DI MORTE**, che vado a pubblicare.**

È questo un lavoro che per la materia che tratta si rende di qualche interesse.

Di vero nello stesso ho compendiate le opinioni diverse emesse sull' oggetto. Ho sostenuto che per ben decidere la quistione bisognava riandare i veri principî sull' origine della società e della sovranità.

Riandandoli ho confutato quelle opinioni che si allontanano dalla vera filosofia. Ho discusso i diversi modi di governo. Ho toccato i libri santi, e da tutto ciò ho detratta la conseguenza dell' esistenza del dritto in contesa.

Nè tutto ciò farà ritenerle che io abbia ciò scritto per un animo crudo e poco filantropo. Al contrario; io son superbo di un sentimento ben più benigno. Ho sostenuto l'esistenza del dritto; ho detto pure però con quale circospezione si debba esercitare, onde non divenga mezzo inutile per lo scopo cui fu concesso.

Questo è il sunto del mio lavoro. Vede Ella bene quanto abbia bisogno di un protettore perchè ben altra penna che la mia avrebbe dovuto trattare una materia tanto difficile e tanto contesa.

Col suo bel nome in fronte il mio lavoro si presenterà al pubblico lieto non solo, ma colla certezza di esser letto e compatito.

Io poi sarò contento per aver potuto mostrare a Lei un altro atto di quella osservanza e di quel rispetto profondo col quale mi onoro segnarmi

Potenza 22 Marzo 1859.

Suo devotissimo servo
Cav. Pietro Gnaccarini.



CAPITOLO I.

CENNO SUL MOTIVO CHE CI FA SCRIVERE SULLA QUISTIONE, E DIVERSE OPINIONI DEGLI AUTORI SULLA STESSA

Una delle quistioni che ha più agitato la filosofia-politica è stata quella appunto, se sia permesso punir di morte, ossia se l'autorità costituita abbia o pur no il dritto di punir colla morte alcuni delinquenti.

Le opinioni affermative e negative sono state date da molti che ne han trattato, e sembra a noi, che e gli uni e gli altri siano non giunti ad accertare gli animi in modo positivo sul proposito, sol perchè i ragionamenti filosofici-politici sono partiti dalla falsa origine che si è voluta dare alla società ed alla sovranità. Vi han molti ancora, che titubanti su tal quistione non sanno determinarsi; e dalla loro titubanza quante

volte nasce l'ingrandimento de' delitti, cui l'impunità dà luogo. Titubanza che non sapremmo perdonare in alcun modo a chi conferito il poter venne di giudicare.

Ecco perchè spinti dallo zelo di veder tranquillati gli animi di quelli, cui titubanza gittò nel baratro dello scrupolo quando, chiamati al giudizio di qualche causa capitale, ritrosi si dimostrano a dare un voto di morte, e così danno luogo alla più scandalosa impunità, mettemmo opera di radunare in un opuscoletto quel poco che abbiam letto sull' assunto, non senza dir qualche cosa del nostro, per sottometterlo al pubblico giudizio, e così tranquillare, se pur ci è riuscito, chi volesse trovare in queste nostre qualunque siano cose, di che giovarsi per sciorre i suoi dubbî e per determinarsi nel modo che più resteranno convinti di quel che saremo per dire. Nè qui ci si accusi di poca filantropia, perchè ritenghiamo che non è tale chi si rende ingiusto. La filantropia è una virtù e per esercitarla non bisogna commettere un delitto qual' è l' ingiustizia; e perciò, dimostrato che la pena di morte è dal dritto naturale dettata, deve ritenersi che ne' casi ne' quali si deve applicare, chi a tanto legalmente chiamato non adempie, commette un delitto, e si ren-

de colpevole d' ingiustizia, e sarà sempre riprovevole chi con questa voglia rendersi benemerito all' umanità, perchè sarà a se stesso contradittorio, mentre toglierà con una mano il pane a chi per dritto è dovuto facendolo divenire un famelico, e lo porgerà coll' altra ad un vagabondo che ne abbisogna, sol perchè poco cura di procacciarselo a spese del suo sudore. Se questa è filantropia da imitarsi, il giudichi chi può.

E quì sul bel principio cenneremo le opinioni di varì che a sostener si fecero, che il dritto di punir di morte si abbia pur dalla società.

Il Barone di Montesquieu, Gio: Locke, il Cumberlant, il Puffendorfio, il Cav: Filangieri, il Mably, il Rousseau, ed altri ammisero il dritto in parola, ma con ardenza si opposero il Beccaria, il Pinel, il Pastoret, il Vasselin, il Brissot, ed altri.

Questi ultimi nel complesso la ragionaron così:

» L' aggregato de' voleri singolari non contenne, nè potè contenere nella volontà di ciascuno, che il minino sacrificio possibile della sua libertà; e la vita per contrario ne sarebbe stato il massimo. Dunque il sacrificio della vita non entrò nel deposito.

» Si soggiunse: Quel sacrificio non potea entrarci. Niuno potea recare in deposito un dritto, che non avea, il dritto cioè di togliere la vita a sè stesso.

» Si disse ancora: Nello stato naturale degli uomini alcun di loro non avendo un potere supremo su di un altro, il dritto di punire, che sorgeva da quello, non aveva esistenza. Quai mali se ciascuno pronunziando a grado della sua ignoranza e delle sue passioni divenisse il vendicatore pubblico! La punizione non può discendere che da leggi fatte e da un imperio stabilito. Nello stato naturale, non esiste per l'uomo che il dovere di respingere l'assalto, e di conservarsi. Ei non può quindi aver trasmesso alla società che un tal solo dovere; non mai il dritto della punizione (1).

Questo argomento, diremo ancor noi con Raffaelli, proverebbe ben troppo; e perciò prova nulla. Proverebbe che le società non abbian dritto di punire in qualunque modo, nè pure cogli arresti in casa, o colle minime ammende.

» Si aggiunse ancora: Nè la società può ritrarre quel dritto supremo dallo stato di guerra tra lei ed il malfattore; poichè lo stato di guerra

(1) Pastoret delle leggi penali V. I. P. 2. art. 7.

non esiste che ne' soli casi del malfattore armato: e finisce appena che costui sia caduto nelle forze sociali. Così nelle guerre delle nazioni finisce il dritto di uccidere il nemico appena che costui divien prigioniero: il suo massimo disagio non può allora esser altro che la schiavitù.

» Finalmente si riguardò come un paradosso che la legge abbomini l' assassinio, e poi essa medesima lo commetta.

I difensori però della benigna sentenza non si rimasero quì, ma dissero ancora:

» Sia pur disputabile il grande articolo fra i seguaci di Zoroastro, di Confucio, dell' Islamismo, e di culti somiglianti; ogni disputa conviene che cessi nelle regioni illuminate dalla fede evangelica. Citarono a tal uopo il Concilio di Elvira, ch' espelle dalla comunion de' fedeli il delatore, per la cui opera un uomo sia stato proscritto o tolto di vita (1). Allegarono S. Agostino che si pronunziò contro alla pena di morte (2), e Tertulliano che affermò; massima

---

(1) *Delator si quis extiterit fidelis et per delationem ejus civis aliquis fuerit proscriptus, vel interfectus, placuit eum nec in fine accipere communione.*

(2) I colpevoli (*egli dice nell' epistola CCX*) piuttosto che distruggersi, *alicui operi utili eorum membris deserviant.*

essere de' Cristiani il soffrire piuttosto la morte che darla altrui (1), e non convenire ai fedeli alcuna carica pubblica ove sia necessario di condannare alla morte (2). Fino rammentarono, che lo stesso REDENTORE del mondo trovò illodevole di far soggiacere l' adultera al crudo supplizio cui la legge la condannava. Dal quale divino esempio Tertulliano traeva sentenza; che il vendicarsi colla scure apparteneva alla legge antica, mentre la clemenza sola distingueva la nuova (3).

La opinione più rigorosa si sosteneva co' seguenti principî.

» Nello stato della naturale indipendenza io ho il dritto di uccidere l' ingiusto aggressore. Niuno ne dubita. Se io ho dritto alla sua morte, egli ha perduto il dritto alla vita; poichè sarebbe contraditorio che due dritti opposti esistessero nel tempo medesimo. Se l' aggressore ha perduto un tal dritto, egli non può riacquistarlo fin dopo consumato il maleficio, poichè altramente la sua condizione diverrebbe migliore nel caso della sua maggiore improbità.

---

(1) Apologet. *Cap. XXXVII.*

(2) TERTUL. *de Idolatr. Cap. XVIII e XIX.*

(3) *Vetus lex ultione gladii se vindicabat; nova autem clementiam designat.* Adver. ud. *Cap. III.*

Si disse quindi:

» Nel costituirsi le società, ogni dritto di punir le offese fu tolto ai privati, e delegato al poter sociale. Fu in piena regola che in tal sagro deposito entrasse quel dritto che io avea sulla vita del mio aggressore, e che stato mi era soppresso colla vita, che mi si tolse. Nè si dica dal signor *Pastoret* che io non avea il dritto di uccidere l'aggressore, ma il dovere. Perciocchè oltre di esser fallace una tale surrogazione, qualora essa si ammetta, l'argomento non farebbe che crescer di forza, se alle società fu trasmesso, non il semplice dritto, ma il dovere di estinguere il mio aggressore.

» E a che vale più, si aggiunse, l'achille di chi nega alla società il dritto di uccidere l'assassino per lo riguardo che niuno potea porre in deposito la perdita della propria vita? A che vale se il deposito non fu de' dritti che ciascuno avea sopra sè stesso; ma sì bene de' dritti che ciascuno avea sopra degli altri?

» Se un cittadino con un solo delitto può distruggere nel suo simile tutte le sue proprietà; per legge di eguaglianza egli dee poter soggiacere alla perdita di tutte le sue.

» Nel crearsi ciascuna società fa d'uopo che tutt' i membri convenissero, a doverle conce-

dere tanti e tali poteri, quanti ne abbisognavano per proteggere la comune salvezza e i dritti di tutti i socì, specialmente quello della vita in cui era la somma universale de' dritti. Che se a difendersi dagli assassini, e da' malfattori, necessario era lo investire la società del potere di dar la morte, come i socì poteano non conferirlo?

Ecco altri ragionamenti che sostengono l'opinione più severa.

» La vita non è solamente un beneficio della natura, ma un dono condizionale della società, il quale va a perdersi quando manca la condizione (1). Puffendorf volle assimilare lo stato ad un composto di più semplici, che congiunti producano un effetto non isperabile da essi mentre erano isolati; qual sarebbe l'esempio di un gravicembalo in cui l'armonia si produce da più corde sonore percosse insieme. Così quel dritto di toglier la vita, il quale manca all'uomo nello stato di natura verrebbe a crearsi dalle corde unite del potere sociale.

V'ha pure chi volle decisa la quistione a danno dell'assassino pel dritto di guerra che ci

(1) Rousseau Contr. Soc. lib. 2 cap. 5.

muove alla società, senza curarsi che lo stato di guerra finisce col reo ridotto in prigione.

Il Raffaelli nella sua Nomotesia tratta anche la quistione, e per coglier nel segno dopo aver esposto i diversi sentimenti nel modo di sopra ritiene l'una e l'altra opinione. Egli si esprime così:

» Sì, che i primi han ragione se nella moltiplice e vasta schiera de' tanti e sì varî delitti, affermano, che quel dritto terribile di toglier la vita a' colpevoli, per teoria generale, alla società debbe esser negato. Sì, che i secondi han ragione se circoscrivono la lor sentenza coll'attribuire ai corpi sociali quel dritto come eccezione alla regola, ne' soli casi dell' assassinio, e de' maleficî ben pochi, che all' assassinio assomigliano per gravezza ed atrocità.

» Ed in quanto alla teoria generale che affermiamo giustissima, donde mai i corpi sociali potrebbero aver tratto il potere di dar la morte al commettitore di un furto; al falsificatore di una carta, comunque pubblica; al fabbro di una moneta fittizia; al reo di un danno ingiurioso, di una ingiuria qualunque? In questi, e in cento altri delitti non compresi nell' eccezione, non è più il caso d'invocare a soccorso il dritto di guerra contro al colpevole inerme; nè

il dritto di uccidere per la sola salvezza della propria vita, che sia messa in deposito tra le mani sociali; nè quella ragion di uguaglianza, che tolga al colpevole colla vita tutte le sue proprietà, perchè egli col delitto tutte altrui le abbia tolte.

» Volgendoci poi all' eccezione della regola ancorchè la mitezza signoreggi nella nostra Nomotesia, non possiamo non convenire nella sentenza più rigida, che vuole commesso alla società quel dritto supremo a danno dell' assassino, e di taluni altri scellerati, che spaventino con malefici di gravezza simiglianti.

» Che se gli argomenti che si recano in sostegno di quel dritto si son trovati non validi a difenderne la teoria generale; grande però è la lor forza ne' casi di eccezione. Come negare che nello stato di natura io abbia avuto il dritto di spegnere la vita all' assalitore che volesse toglier la mia? E come la condizione dell' assalitore potrebbe essere migliorata perchè io più non esista? Esser migliorata colla consumazione dell' assassinio?

» Nè si alleghi il divino esempio dell'adultera non lapidata; poichè il caso non era di misfatto compreso nell' eccezione che difendiamo; ma sì bene tra que' della regola dove il sangue

non dovea versarsi. Nè si alleghino i Padri della Chiesa che abborriscono i delatori; poichè gli abborriamo anche noi; nè quei che detestano le magistrali cariche ove si abbia a dar sentenza di morte, poichè la chiesa medesima ne circoscrisse il divieto ai soli ministri consagrati alla purità dell' altare, lasciando ai poteri politici ogni pienezza di facoltà per eseguire le pene, che conoscono giuste. Ben però que' dettami de' Padri della Chiesa, e lo esempio assai più del Divin Redentore dovranno aver forza perchè il sangue ne' delitti non si versi come di regola; ma il sagrifizio ne sia circoscritto colla maggior gelosia per colpire i soli assassini, e i malfattori di eguale atrocità, meritevoli soli di essere sottratti dalla mitezza della regola generale ».

Dopo avere esposte queste diverse opinioni noi crediamo, che la opposizione manifesta che si trova sulle stesse deriva come da principio cennammo dal perchè si è voluto partire non da sodi principî nel dare la vera origine alla società, e per non aver voluto dare alla sovranità, ossia al supremo poter de' governi, la vera origine.

Ci si permetta dunque che noi mettiamo nel vero aspetto l' origine della sovranità, e della

società; e quindi guarderemo la quistione con occhio ben più sicuro, e forse senza tema d'ingannarci, nel deciderla, conciliando la filosofia politica-legale colla religione cattolica.

CAPITOLO II.

ORIGINE DELLA SOCIETÀ E DELLA SOVRANITÀ.

La società altro non è se non che la riunione degli esseri simili. Questa riunione può essere più o meno estesa, e quindi si suol fare una duplice distinzione della società; in società di famiglia ch'è la più ristretta; e in società civile, o politica, ch'è la più estesa.

Quale è l'origine della società? Domanda che al pari di uno scoglio ha fatto naufragar l'ateismo, e la falsa filosofia; perchè questi due mostri anzichè ricercarla nella natura, e nella esperienza, dove dovea ricercarsi, perchè l'esistenza della società è un fatto, l'han ricercata in ipotesi immaginarie, e in sofismi sragionati.

Per dimostrazioni esattissime è provata la creazione delle cose dal nulla, e quindi la formazione del primo uomo (1). Quest'uomo solo

(1) Abbiamo trattato estesamente nell'altra nostra opera la Prima Cagione ed il Primo Effetto.

non avea altro rapporto che con Dio, il quale costituiva una quasi società, che per così dire chiamasi *religiosa*. Tosto che egli ebbe una compagna oltre la *società religiosa*, si trovò di aver rapporto, o società con un individuo della medesima specie. Questa società si direbbe *matrimoniale*. Avuti de' figli egli acquistò de' dritti, e i suoi rapporti si estesero, la società si estese e divenne *società di famiglia*. Acquistò abbiam detto dritti, perchè il figlio dall'infanzia è naturalmente soggetto al padre ed alla madre, avendo assoluto bisogno di loro per la propria conservazione ed educazione: quindi egli avea autorità sopra loro e perciò una formale ineguaglianza tra il padre e i figli.

I suoi figli diverranno capi di nuove famiglie, ma il primo stipite avrà sempre autorità sopra i suoi nepoti, perchè di essi egli sostanzialmente ed originariamente è l'autore. Quindi se il padre ha una autorità *particolare* sopra i figli, l'avolo ne ha una universale sopra i nepoti, e sopra tutti gli altri suoi dipendenti. Ciascun padre, dice Rollin, era il capo sovrano della sua famiglia, l'arbitro e il giudice ec.

Laonde in ogni società dovè necessariamente trovarsi alcuno che fosse il primo e il meno soggetto o sia il più libero tra tutti. Questi si dice

Sovrano; e questa idea non indica una cosa assoluta, ma una relazione, di modo che quest' uomo può essere potente e libero sotto un rapporto, e debole e dipendente sotto un altro. — Così egli può regnare sugli altri uomini per la sua naturale autorità, e perchè può far loro del male, o del bene mercè del potere di cui dispone; ma da altra parte può esser privo di alcune cognizioni, della salute ec. ec.; per le quali cose, e nelle quali cose egli ha bisogno dell' aiuto altrui. Il potere dunque sovrano nasce come l' autorità, dalla natura stessa delle cose. Questa società così estesa è quella detta *Civile* o *Politica.*

Così il fondatore di ciascuna città, ossia il padre di una famiglia, che si allontanò dal terreno natale per fissarsi in altro luogo non ancora governato, fu naturalmente il capo, il legislatore, il sovrano de' suoi discendenti.

Inoltre vi è ancora un' altra società allorchè un individuo esce dalla casa paterna, o diviene egli stesso capo di un altro popolo, o pure entra a servire un estraneo. Questa dicesi *società servile.* E in ciascuna di queste società si trovano necessariamente dritti e doveri dalla parte del superiore e dell' inferiore.

Da tutto ciò noi tiriamo una conseguenza cioè

che Dio sia l'autore della società, e quindi che venga da Dio, come andrem sempre più man man dimostrando.

CAPITOLO III.

UN'OCCHIATA AI LIBRI SANTI



Percorriamo un momento i libri santi per osservare se questi principî, se queste dottrine siano in essi espresse.

E invero se Iddio egli stesso ha fatto discender da un capo universale tutto il genere umano, da uno ciascuna famiglia, o ciascuno stipite, è evidente che Dio stesso è l'autore della società. Aprendo i libri santi troveremo che Iddio creatore dell'uomo si fa conoscere autore della società dicendo: *non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adiutorium simile sibi* (1). Ecco data una moglie ad Adamo e questa appena ha il primo figlio esclamò: *Possedi hominem per Deum* (2) cioè, io ho acquistato una nuova possessione, e questa è quella di un uomo, possessione che consiste nella autorità,

(1) Gen. II. 18.
(2) Gen. IV. 1.

nella potestà, nella sovranità, che ho sopra di lui, come quello che essendo mio figlio tutto ha ricevuto da me quanto ha. *Possedi.*

E cotesta possessione l'ho ricevuta da Dio, il quale mi ha creato prima di lui, mi ha concessa la facoltà riproduttrice, e fa che il mio figlio abbia in tutto, e per tutto bisogno de' miei soccorsi. *Possedi hominem per Deum.* Questo figliuolo di Eva diviene egli stesso capo di un'altra famiglia e fondatore di una città cui diede il nome del suo figliuolo Henoch. *Ædificavit civitatem, vocavitque nomen ejus ex nomine filii sui Henoch* (1). Perchè dà a questa città il nome del figlio? Non volendo dargli il nome proprio come abbominando, gli dà quello del figlio, perchè il figlio dovea naturalmente essere il suo erede in ogni dritto paterno, come colui che dopo Caino era il più antico, e quindi il più autorevole.

Dopo la confusione di Babelle i capi di ciascuna famiglia emigrano dai campi di Sennaar, ed ognuno è il capo, ed il fondatore di un popolo che da lui riceve il nome: I Cananei sono i discendenti di Canaan; gli Assiri di Assur, gli Elamiti, di Elam ec.; dunque è per mezzo del-

(1) Gen. IV. 17.

la generazione, che ha origine la sovranità: Quindi Dio promette ad Abramo, che Ismaele suo figlio sarebbe capo, o sovrano di un gran popolo: *Faciam in gentem magnam*, e come lo diviene? Colla generazione di dodici figli ciascun de' quali fu capo di una nuova tribù (1).

Dunque se la generazione è il principio della sovranità; e se l'esser generato prima di un altro è consiglio della provvidenza di Dio, è chiaro che Dio autore della società è eziandio autore della sovranità.

Laonde le Scritture che dicono derivare ogni potere de' particolari e quello de' sovrani da Dio, son così chiare che bisogna molto affaticarsi per voler provare essere oggetto di quistione se provenga da Dio mediatamente o immediatamente. Basta solo riflettere che questo potere è prodotto dalla natura stessa delle cose, per riconoscerlo come l'ordine immediato del Creatore.

Ci si permettano poche pagine sull'origine data da filosofi co' loro sistemi alla società ed alla sovranità.

— —

(1) Gen. XXI. 12.

CAPITOLO IV.

SISTEMI DE' FILOSOFI SULLA ORIGINE DELLA SOVRANITÀ E DELLA SOCIETÀ

Tutta quanta l'antichità non avea veduto nella società e nella sovranità se non che l'opera di Dio, siccome noi l' esponemmo ne' capitoli precedenti.

Prima di Grozio, e di Hobbes, come scrive Haller (1), il dritto pubblico universale, del pari che il dritto di natura in generale non esisteva affatto come un corpo di dottrina. Le regole del dritto naturale erano scritte nel cuore degli uomini, anzichè ne' libri; oppure sotto il nome generale di precetti divini esse faceano parte dell' istruzione religiosa. Per ciò che riguarda le quistioni ordinarie, la natura de' fatti, ed un sentimento innato di giustizia ne facevano giudicare meglio di tutti i sistemi moderni. Per riguardo al dritto pubblico che forma infatti una parte del dritto naturale, tutti i giureconsulti antichi aveano una sola opinione, cioè che gli stati o la potenza de' principi e de-

(1) Restaurazione della Scienza Politica t. 1 cap. VI.

gli altri superiori venga immediatamente da Dio. Si tenea senza dubitazione che nè il poter de' principi, nè la diversità de' mezzi, nè i doni della fortuna divisi tra gli uomini siano stati creati o immaginati dagli uomini stessi; ma che derivavano dalla natura stessa delle cose, vale a dire da una divina istituzione.

La rivoluzione di questi principì, e la introduzione di una nuova filosofia fu prodotta dalla così detta Riforma Ecclesiastica, ossia dal moderno Protestantismo.

Ribellati i Protestanti contro la Chiesa Cattolica si trovarono al sommo imbarazzati non sapendo a chi attribuire l'autorità ecclesiastica ch' era non men necessaria in materia di fede, che in materia di disciplina.

Non osavano dare alla loro chiesa un capo supremo e generale, giacchè questi sarebbe stato un nuovo Papa, qualità, che loro era divenuta odiosa. I sinodi composti da' pastori di diverse chiese ossia l'aristocrazia ecclesiastica, poteva dividere i membri di essi sinodi fra loro, e ciascun partito potendo formarsi aderenti, mancava chi avesse potuto decidere, e porre termine alle contese. Per uscir d' imbarazzo si dovè necessariamente ricorrere all'autorità secolare, e riconoscere tante chiese cri-

stiane, per quanti sovrani temporali esistono, e di crear vescovi supremi, che in sostanza secondo essi sarebbero stati tanti altri Papi. Ma un gran numero di Protestanti, e specialmente i Presbiterani, o i Puritani, riconoscendo l'assurdo di questo sistema, concepirono l'idea di porre nello stesso corpo de' fedeli l' autorità ecclesiastica sovrana, per la quale ogni chiesa dovea nominare, e destinare il suo pastore, stabilire i dogmi, i riti ec. ec. e così presentare un governo spirituale democratico. Essi consideravano la chiesa cristiana come una communità, o una associazione religiosa dove ciascun fedele, in questa qualità di fedele, gode i medesimi dritti, ha i medesimi doveri, e nutre le medesime speranze, e quindi si formaron della chiesa l'idea di una democrazia, e vollero applicare poi le stesse idee alle società temporali. Ma in realtà volendo parlar propriamente, la chiesa non è già un' associazione qualunque, ma l' unione dei fedeli, che professano la stessa fede e partecipano dei medesimi sacramenti sotto la dipendenza dei rispettivi Vescovi, e tutti subordinati al Sommo Romano Pontefice; quindi le è questi il sommo dottore. Ora i discepoli non son quelli che han costituito il dottore, ma il dottore è quello che riunisce e forma i di-

scepoli. Non sono le chiese parziali che hanno stabiliti i loro superiori, o Vescovi; ma sono stati i Vescovi che nell'origine hanno fondate le chiese. Era dunque falsissimo ed assurdo il sistema del Protestantismo. Ma l'amore della propria opinione rese cieche le menti di moltissimi ancor tra i più dotti, come fra gli altri il Moscheim che tentando invano nella sua opera di trovare alla Protestante la base della suprema autorità ecclesiastica si gittò disperatamente nel Democratismo, riunendo tutto il poter nel popolo fedele, ma facendolo al tempo stesso rinunziare a tutti i suoi dritti sotto pretesto, che esso non potesse affatto esercitarli. In tutte queste funzioni, si supponeva sempre un contratto sociale ecclesiastico, pel quale le comunità dei fedeli rinunziavano ai loro dritti ossia alla loro supremazia per sottometterla ai principi temporali o ai pastori della chiesa.

E qui ci sorge il pensiero di dir qualche cosa di particolare sui principi stabiliti da alcuni filosofi facendone conoscere l'erroneità, sempre però per ciò che riguarda il nostro scopo; speriamo che i nostri lettori non se ne dispiacciano, tanto più che non toccheremo che pochi, ma almeno i più eclatanti, onde servir di

guida nel confutar a chi piacesse, chiunque altro i medesimi principî ritenne.

Erano disposti gli spiriti nel modo di sopra espresso quando comparve Ugone Grozio per applicare alla società civile le dottrine erronee ed assurde del Protestantismo.

CAPITOLO V.

UGONE GROZIO



Ugone de Groot, o Grotius nacque a Delft nel 1583 (1). Quest'uomo straordinario, che esercitò l'impiego di Sindaco di Rotterdam, di consigliere aulico della regina di Svezia, e di suo ambasciatore alla Corte di Francia (2) di otto anni scriveva versi elegiaci (3), e meritava di essere annoverato nel catalogo de' fanciulli celebri (4). Egli possedeva perfettamente le lingue, la favola, la storia, l'antichità ecclesiastica e profana, ed era al tempo stesso eccel-

---

(1) Athenae Batavae p. 205.

(2) Bayle Diction. V. Grotius.

(3) Le Clerc; Histoire d'Hollande tom. II l. XII.

(4) Baillet des enfans celébres.

lente poeta, istorico, giureconsulto e teologo, come comparisce specialmente in alcuna delle sue opere tra le quali le sue poesie sagre e profane, e le sue tragedie; i suoi *Annales, et Historiae de rebus Belgicis*: la sua *Historia Gothorum, Vandalorum, et Lombardorum*, le altre *de antiquitate reipub. Bataviae, de origine gentium americanarum* e i suoi Commenti sulla scrittura, e il trattato *de Veritate Religionis Christianae* del quale si son fatte innumerevoli edizioni, e le moltissime altre sue opere delle quali può leggersi il catalogo nel Buregny (1).

Ma l'opera che più di ogni altra menò rumore fu quella *de Jure Belli et Pacis* pubblicata a Parigi nel 1625, e della quale comparvero quasi subito le versioni in presso che tutte le lingue di Europa (2). Dessa è divisa in tre libri. Nel primo si tratta dell'origine della legge o del dritto, dell'impero e de' sudditi, e delle condizioni per cui la guerra sia legittima. Nel secondo vanno indagandosi le cause e l'indole della guerra, del dominio, delle obbliga-

---

(1) Vie de Grotius — Paris 1752 in fin. tom. 2.

(2) Bibliot. Grot. in Grotianis Vindiciis P. II, p. 745.

zioni, de' contratti, delle alleanze e delle legazioni.

Nel terzo si considera ciò che è lecito nella guerra, e lo stato, e le convenzioni della pace. Questa opera piena di erudizione, di grandi vedute, e di una robusta originalità, è difettosa ne' suoi principî, e quindi spesso di erronee conseguenze è ripiena.

Il principio generale e fondamentale che egli stabilisce è quello della *Socialità*. L'uomo, ei dice, per impeto interno di natura appetisce lo stato sociale (1), e da questo principio ne deduce per conseguenza, che l'uomo è obbligato alla custodia della società, e stabilisce per fonte del dritto naturale la custodia della società conveniente all' umana ragione. *Societatis custodia humano intellectui conveniens* (2). Ora questo principio, come fra gli altri ha dimostrato il Parens (3) è falso. Imperocchè un impeto della natura specialmente come è quella dell'uomo guasta e corrotta non può produrre

(1) Proleg. §. VI VII XIV et XVI et lib. 1 cap. V §. 11 n. 2 et lib. II cap. XXV §. VI.

(2) Proleg. §. VII lib. 1 c. 1. §. III et Cap. II. §. 1 num. 3.

(3) Exercit. I. in Grotium.

obbligazione, nè l'impeto della natura può esser la norma delle azioni umane: talchè debbano dirsi giuste e lecite quelle che sono conformi a questo impeto naturale.

Oltre questo dritto naturale sociale Grozio ne ammette ancora un altro, che non deriva dall'appetito sociale, ma dal giudizio dell' animo rettamente conformato, in forza del quale può l'uomo giudicare quali cose siano utili, e quali dannose (1). Questo principio ugualmente è falso; imperocchè bisognerebbe provare, che tutte le cose le quali convengono col giudizio dell'animo rettamente conformato siano comandate dalla natura. Ma al contrario molte cose sono conformi al retto giudizio, e non inducono obbligazione, come il passeggiare, il divertirsi di un modo anzi che di un altro ec.

Inoltre la retta ragione, ossia il giudizio dell'animo rettamente conformato, non è la regola per cui un'azione sia buona o cattiva, giusta o ingiusta; ma ciò che è buono o cattivo, giusto o ingiusto dà la regola alla ragione, per evitare ciò che è cattivo ed ingiusto, e seguir ciò che è buono e giusto.

L'autore soggiunge, che l'uno e l'altro di

---

(1) Proleg. §. IX L. I. c. II. §. 1.

questi dritti deriva da principî interni, cioè dall' appetito della società, e dal giudizio rettamente conformato, talchè esisterebbe l'uno e l'altro, anche che Dio non esistesse (1). Ma se Dio non esistesse, chi avrebbe potuto imporre l'obbligazione? Quale sarebbe il vincolo del dritto naturale? e quale la sanzione pe' trasgressori?

Grozio stesso confessa, che Crisippo, e gli stoici insegnavano che l'origine del dritto è da Giove, onde fu detto *jus* (2).

Da questi fonti egli fa nascere ancora il dritto civile; perchè è del dritto naturale lo stare ai patti, e quindi alle leggi della città, alla quale l'uomo si assoggetta per proprio consenso (3).

Anche quì Grozio si allontana dalla verità. È vero che è del dritto naturale lo stare ai patti; ma se il dritto naturale può esistere senza Dio; dunque col trasgredire i patti dove troverebbe la punizione? Tutto al più ne' rimorsi della coscienza; ma l'uomo corrotto quanto facilmente giunge a sopprimere cotesti rimorsi, e specialmente quando non teme un punitore eterno, e un legislatore divino, come è nell' ipotesi Gro-

---

(1) Proleg. §. XI e XII.
(2) Proleg: §. XII.
(3) Proleg. §. XV.

ziana dove niente del dritto naturale si fa derivare da Dio.

È falso ancora che l'uomo *proprio consensu* si assoggetta alle leggi della città; talchè venga a fare un patto tacito colla città di osservare le leggi. Qual cittadino ha inteso mai di far questo patto? e qual città ha mai preteso di far tal patto co'suoi cittadini? L'uomo da che nasce si trova sottoposto alle leggi, perchè queste esistevano prima della sua nascita, ed erano state fatte senza il suo consentimento. Laonde se egli commette un delitto contro le leggi patrie è punito a norma di quelle; nè gli giova protestare che non ha voluto mai obbligarsi ad osservarle; perchè necessariamente ha tale obbligazione senza il suo proprio consentimento, e senza alcun patto. E ciò nasce da che il potere legislativo esiste nello stipite della famiglia, o nel fondatore della città come autorità suprema, e tutti gli altri essendo soggetti a lui, come derivati da lui, sono soggetti necessariamente alla sua volontà manifestata, ossia alle sue leggi.

Inoltre ammette Grozio un terzo dritto che dice universale, il quale non nasce da' principì interni, ma dalla libera volontà di Dio; e questo è quel dritto che si trova osservato da tutte

le genti; e siccome del medesimo non se ne conosce alcuna ragione naturale, così non può assegnarsene altra, che la libera volontà divina (1). E finalmente riconosce un quarto dritto universale detto delle Genti volontario, il quale le Genti stabilirono tra loro *ad utilitatem universitatis* (2).

Stabiliti questi principî egli pretende che la somma potestà era ignota ai tempi primitivi, che in seguito gli uomini per la comune utilità riunendosi in società o città, ogni dritto loro, colla forza di agire, rimisero nelle mani della città (3). Ecco in questo sistema l'insieme di tutti gli assurdi, e il fonte di tutti gli errori sostenuti da naturalisti posteriori.

E infatti egli vuole:

1.° Che la somma potestà era ignota ai tempi primitivi. E questo è un assurdo; poichè il primo capo della famiglia avea la somma potestà non avendo altri che fosse superiore a lui;

2.° È falso che gli uomini si fossero per loro utilità riuniti in società o in città. L'uomo nasce nella società, ha bisogno della società dal

(1) Proleg. §. XII L. II C. V. §. XIII n. 2 et 7.

(2) Proleg. §. XVII.

(3) L. 2 C. III §. V e seg.

primo istante della sua infanzia; e quindi la società è necessaria non inventata nè formata dal consenso degli uomini;

3.° Per le stesse ragioni è falso, che gli uomini avessero ceduto alle città i loro dritti. Imperocchè nascendo soggetti al capo primo della famiglia, ossia all'autore della famiglia, o al fondatore della città, ossia all'autore della città, nasceano necessariamente soggetti all'autorità, e questa avea naturalmente de' dritti che non aveano i soggetti, appunto perchè soggetti, e non autori.

Lo stesso Grozio (1) vuol distruggere l'opinion di coloro, i quali sostennero che possa la nazione giudicare il suo sovrano, e condannarlo alla morte. Per confutarla ei dice, che vi sono alcuni popoli, i quali liberamente e lecitamente si sono dati per ischiavi ad uno, o più uomini, in modo che han trasferito in essi, o in lui ogni dritto di sovranità non riserbandosene parte alcuna.

1.° Ma come un popolo lecitamente potrebbe darsi in ischiavitù, ad uno o più uomini? In tal contratto tutti gl'incomodi sarebbero dalla parte del popolo e tutti i comodi dall'altra par-

(1) Cap. III lib. 1.

te. Questo contratto sarebbe ingiusto, e perciò nullo; e quindi anche ammesso tale contratto, potrebbe il popolo giudicare il suo sovrano, e condannarlo.

2.° Ammesso il principio, che tal giudizio e condanna sia illecita dove il popolo con un contratto si è dato per ischiavo, ne viene per conseguenza che in quelle nazioni nelle quali tal patto di servitù non vi sia, possa il popolo condannare il suo sovrano; e siccome nazioni che abbiano vendute se stesse sicuramente non vi sono, così tutte le nazioni potrebbero giudicare i loro sovrani. Grozio favorisce così la sedizione, volendo favorire il contratto.

Nè meno assurde sono le sue opinioni sopra il dominio. Da principio, egli attesta, tutto era comune.

Iddio avea dato ad ognuno il dritto sopra ciascuna cosa (1). Questo principio è falso, come falso è ancora, che allora vi fosse la comunione de' beni (2). Imperocchè la comunione di proprietà o di dominio è un mostro impossibile a concepirsi. Se la stessa cosa fosse di comune proprietà a più individui niuno avrebbe più dritto

(1) L. II C. 2 §. 11 e seg.

(2) Ibid.

di usarne a suo piacere, perchè farebbe ingiuria agli altri che vi hanno un egual dritto; laonde per usarne avrebbe bisogno del consenso di tutti gli altri. E per conseguenza avrebbe dominio, e non dominio dritto, e non dritto. Dunque è falso che Dio avea dato a ciascuno il dritto su ciascuna cosa. Questo dritto altro non era da principio che la comunione di esercizio, cioè poteva ognuno coltivare e lavorare un territorio selvaggio e da altri non occupato, nè lavorato. Sicchè il dritto che avea Iddio concesso nel principio ad ognuno era quello dell' occupazione perchè con essa a niuno si fa offesa o torto.

Finalmente ei conchiude che non potendo lo stato della comunione de' beni lungamente durare per la perversità e malizia degli uomini, s' introdusse per via di convenzioni il dominio di proprietà (1). Questa dottrina del Grozio è la più seguita dai naturalisti di ogni religione e da essi è ripetuta così: È certo che Dio ha creato il mondo per tutti, e che tutti hanno egual dritto sulle beneficenze della liberale sua mano, cioè sulle produzioni della natura, e per conseguenza niuno ha il dritto di escludere i suoi

(1) Lib. 1 C. I §. 10 num. 4.

simili dal di loro uso. E siccome le cose delle quali ognuno ha dritto di usare e niuno d' impedire si voglion dette di comunione universale o di comunione negativa, quindi tutte le cose sono di comunione negativa; locchè costituisce l' uguaglianza tra gli uomini e la libertà. Questa comunione però non potea naturalmente durar lungo tempo. Infatti crescendo il numero degli uomini le cose non potevano tutte esser sufficienti a tutti. Le produzioni spontanee della terra non sono tali da somministrarne ad un gran numero di uomini quanto lor bisognava. Era necessario coltivare la terra ed applicarsi alle altre cose necessarie alla vita, e al benessere della comunità. E così la comunione negativa passò ad essere positiva, la quale ha luogo quando tutti son padroni di tutto e ciascuno lo è della sua rata, sicchè nessuno può dire *questa cosa è mia* ma *questa cosa è nostra*. Laonde ogni famiglia avea una porzione di territorio, ma il dominio del medesimo era in comunità indiviso.

Ma questa stessa comunion positiva non potea lungamente durare; era necessario che tutti gl' individui componenti la comunità fossero stati animati da una cura sincera del loro scambievole benessere, e dotati di un fondo di reale

virtù alterna. Ma dov' è questa virtù universale? L' avidità di alcuni, l' oziosità degli altri, la frode e la malizia di questi, la buona fede, e la semplicità di quelli dovean produrre la distruzione della comunione positiva. Quindi per evitare i disturbi e gl' inconvenienti della medesima, si è introdotto il dominio di proprietà, ossia il dritto che ha qualcuno di servirsi di certe cose ed escluderne ogni altro dall' uso.

Questo sistema però sebbene accreditato per tanti seguaci, pure evidentemente è falso. Se si ammette come ammettono questi naturalisti non Atei che gli uomini discendono gli uni dagli altri per via di generazione, debbono pure ammettere che in ciascun paese il primo propagatore avendo un corpo, due braccia, e facoltà morali e fisiche prima ancora di aver de' figli, ciò che egli producea col suo corpo, colle sue braccia, e coll' uso delle sue facoltà non era di altri, se non che di lui, e niun vi aveva dritto, perchè niuno esistea e niun altro avea inaffiato col sudore della sua fronte un terreno che niun padrone riconoscea per lo avanti, perchè niuno lo avea occupato. Dunque la prima generazione avea delle proprietà prima della seconda generazione, e la seconda prima della terza, e così delle altre.

Basti questo riguardo al Grozio, la penetrazione e la saviezza del quale gli farebbero ai tempi presenti ritrattar le sue ipotesi se tornasse nuovamente sulla terra.

CAPITOLO VI.

HOBBES

Tommaso Hobbes, amico e traduttore di Bacone da Verulamio, nacque in Inghilterra nel 1588; scrisse varie opere cioè, la traduzione di Omero in inglese, e quella di Tucidide; le regole de' doveri che la natura ispira a tutti gli uomini: della natura dell'uomo; alcuni trattati di fisica; e il Decamerone Filosofico, dove fu il precursore dello Spinosa. Ma le opere dove ha sviluppato i suoi principî ed il suo sistema sono gli *Elementa Philosophica*, *seu Politica* -- *de Cive* -- Amsterdam 1647 e il *Leviatan sive de Republica Amsterdam 1633*.

Queste opere furono scritte contro i repubblicani inglesi per favorire Carlo II di cui fu sommo partigiano, in modo tale che le disgrazie di questo principe gli fecero quasi perdere l'uso della ragione (1); e per cui fu costretto

(1) Bocbemerus jus publicum.

fuggirsene in Francia per evitar lo sdegno democratico che sempre più prendeva possanza (1). Questo autore ebbe alcuni partiggiani fra i quali il Gundlingio (2), ed il Gassendo (3) sorpreso forse da alcune regole; e sentenze vere ed utili, che si trovano sparse nelle sue opere, ed espresse in una maniera felice al tempo stesso e convincente. Ma d' altronde ebbe una folla immensa di nemici che lo fecero cadere nel massimo discredito. Il celebre Cumberland imprese a farne la confutazione (4); Leibnisio lo chiamò amico de' paradossi (5); Bayle era solito dire di lui, che la filosofia gli era poco domestica (6); l' Huber lo tacciò di pedantismo (7); il Rapin lo dichiarò Epicureo (8); e Moshemio nemico della religione cristiana (9). Ateo poi lo dimostrano il Burnet (10), il Betley (11), il

---

(1) Struvius Introd. in Hist. Litt. C. IX.
(2) De Statu nat. Hobbesii ec.
(3) Epist. ad Sorberium.
(4) De Leg. nat.
(5) App. — ad Theodic.
(6) Burnet; Hist. sui temporis.
(7) Oratio de Pedantismo p. 66.
(8) Reflexions sur la Philosophie §. 18.
(9) Ad Cuduwortum p. 1198.
(10) Op. cit.
(11) De stultitia et irrationabilitate Atheismi p. 52.

Parcker (1), il Roellio (2), e il Cudworth (3).

Che che debba dirsi di tali accuse è certo però che Hobbes è uno de' più insopportabili sofisti, che parte da falsi supposti, stabilisce principi erronei e si aggira in un cerchio di perpetue contraddizioni.

Esaminiamo brevemente il suo sistema.

1.° Egli finge primieramente che nello stato naturale, o primitivo, ognuno avesse dritto sopra tutto, e quindi potea far contro tutti ciò che gli piacea onde servirsi liberamente delle cose che gli servivano (4).

Egli ha tirato conseguenze più universali del principio, quindi ha commesso un paralogismo. Infatti dal dritto indefinito di tutti sopra tutto, al dritto di tutti sopra quanto è lor necessario, il qual dritto è determinabile dalla necessità e quantità de' bisogni, ne deduce un dritto esclusivo ad ogni cosa: come se chi è invitato ad un pranzo avendo un dritto indefinito ad ogni vivanda, volesse conchiudere che egli abbia un dritto esclusivo al pranzo, che è preparato per tutt'i convitati; op-

---

(1) Disp. 1 de Deo p. 95.
(2) De relig. nat. §. 67.
(3) Syst. Intellect.
(4) De Cive cap. 1, §. 10 et cap. V. §. 1.

pure dicesse: Io son uomo; ma tutto il genere umano è genere di uomini; dunque io sono tutto il genere umano.

Secondariamente, l'idea del dritto è relativa a quella dell'obbligazione ossia del dovere che hanno gli altri di non turbare il possessore nell'uso del proprio dritto. Or nello stato di natura secondo Hobbes ciascuno ha dritto sopra tutte le cose; dunque tutti hanno la stessa obbligazione di non turbare gli altri nel possesso del loro dritto. Tutti per conseguenza hanno lo stesso dritto e la stessa obbligazione, e quindi tutti hanno dritto e non dritto, obbligazione e non obbligazione. Vale a dire che ciascuno ha e non ha la medesima cosa, ciò che è contradizione.

Siccome questo tutto è un solo collettivo, e moltissimi sono gl' individui de' quali ciascuno ha pieno dritto su questo tutto, ne segue o che questo tutto appartenga ad un solo e gli altri rimarranno spogliati del loro dritto, o che niuno avrà dritto su questo tutto, ed allora il dritto di tutti sopra tutto non avrà più luogo.

Egli stabilisce in seguito quale fosse il dritto nello stato naturale, e lo stabilisce per necessità nella forza. Quegli ha più dritto, che ha più forza perchè ha meno limitazione nell' eser-

cizio di servirsi, e di goder delle cose di che gli piace usare.

Ora questa dottrina stessa di Hobbes distrugge tutto il suo sistema. Se il dritto nasce dalla forza, talchè chi è più forte ha più dritto, ne viene che il più debole non ha dritto contro il più forte; e perchè degli uomini alcuni son deboli ed altri forti, dunque questi soltanto avran dritto, o più tosto il più forte di tutti avrà dritto. E per conseguenza Hobbes stesso distrugge il suo principio del dritto di tutti sopra ogni cosa.

Inoltre se la forza forma il dritto, colui il quale era il più debole se potea giungere a divenire il più forte potea acquistar quel dritto, che non avea sopra colui al quale era soggetto; quindi una rivoluzione ed una guerra continua fra gl'individui. Hobbes stesso ha tirato questa conseguenza da'suoi principî, ed ha detto che lo stato naturale dell'uomo è quello dell'inimicizia e della guerra; perchè riconoscendo ciascuno in se medesimo il dritto universale su tutto, cerca di esercitarlo, quindi ognuno teme dell'altro e sta sempre vigilante per difendere ciò che ha fatto di sua proprietà coll'esercizio della sua forza. Quindi gli uomini per l'esistenza di questo dritto nascono natural-

mente nemici, e sono sempre nello stato scambievole di guerra (1). Queste conseguenze Hobbesiane che servono di principio a posteriori conseguenze sono egualmente false ed assurde che i principî da cui dipendono.

Tutto il fin qui detto da Hobbes poggia su di un falso supposto cioè che gli uomini nascano nemici.

Ma chi non sa che l'odio, il timore, la diffidenza ec., son passioni o affetti riflessi, i quali nascono dalla riflessione sulle offese ricevute, sopra la mala fede, la violenza e la ingiustizia degli uomini? Or se questi sono affetti riflessi, non sono i primitivi ma i secondarî. È vero che Hobbes ricorre al fatto per sostenere questo principio; ma questo fatto non è il fatto della natura, ma il fatto dello stato di passione. Questo è il fatto de' fanciulli, i quali veggonsi sdegnati, quando la propria madre faccia complimenti e donativi al figlio di un'altra; essi si avventano, potendolo, contro la persona, e finalmente rimangono o vincitori, o vinti secondo che essi sono più o men forti del loro rivale. Or questo fatto, come abbiam detto, è quello di passione.

---

(1) Hobbes praef. in lib. de Civ. et Cap. I §. 10 Laviath. C. XIII.

Se noi osserviamo i fanciulli provocati alla gelosia da dimostrazione di affetto per gli altri ciò avviene quasi sempre, perchè son guasti dalla cattiva educazione delle madri, le quali sogliono destare, ed alimentare in quei teneri cuori la stizza, lo sdegno, la vendetta, facendo che essi si avvezzino ad esercitarla finanche contro le cose inanimate, che abbiano per avventura cagionato loro qualche sensazione dispiacevole. Ma al contrario noi troviamo i fanciulli considerandoli nello stato di natura, che si amano tra loro, e si fanno carezze, e si danno a vicenda que' segni di benevolenza, che è in poter loro di poter manifestare.

Inoltre l'amicizia può dirsi sì naturale, che a nessuna cosa essi si mostrino più inclinati che a questa.

Se lo stato dell'uomo fosse quello di una guerra continua, gli uomini tra breve sarebbonsi distrutti scambievolmente, e sarebbe finito il genere umano.

Hobbes ha conosciuto questo assurdo, e quindi ha confessato che questo stato naturale di guerra non potendo lungamente sussistere si dovè ricorrere alla pace, ed uscir dallo stato di natura (1). Ma non si scorge a colpo di oc-

(1) De Cive C. I §. 15 e Cap. II. §. 2.

chio, che questo stato di pace è illusorio? Quale speranza di pace tra quei che dalla natura, e dal dritto sono eccitati alla guerra? E come mai il timore, e la diffidenza scambievole abbia impegnato gli uomini ad unirsi in società, giacchè il timore e la diffidenza li separa, ed il solo amore e la confidenza li ravvicina, e gli unisce? Ed in che consiste questo stato di pace Hobbesiana? In un contratto sociale tra gl' individui, pel quale i cittadini riuniti insieme hanno delegato liberamente e perpetuamente ad un principe tutto quello che essi posseggono senza eccezione tanto di fisico che di morale, niente più di proprio conservando per se (1). Essi per tal cessione volontaria son divenuti completamente schiavi, e quindi il principe potendo fare tutto ciò che vuole, è impossibile che pecchi, ma tutto ciò che ordina è giusto, e tutto ciò che proibisce è illegittimo.

Eccoci ad un contratto sociale dal quale nasce il più orribile dispotismo. Ma si osservi:

1.° Che questo sistema del contratto, e della delegazione perpetua ed universale di ogni dritto, è in aperta contradizione colla storia di tutt' i tempi e di tutt'i popoli. Ora l'esistenza

---

(1) De Cive VI 15.

degli stati e delle società è un fatto ; dunque è un mancar di logica voler provare i fatti con raziocinii e non con testimonianze, e ricorrere alle ipotesi per ispiegar l'origine di alcuna cosa, la quale già perfettamente si sappia. Non è dato a' filosofi creare arbitrariamente i fatti, ma eglino debbono riceverli come la storia e la natura li presenta. Eppure una folla d'istitutisti di dritto naturale e pubblico, quantunque convengano che il contratto sociale istoricamente sia falso, ne sostengono poi la necessità come ipotesi e come finzione giuridica. Distinguono la storica origine degli stati da quella che direbbesi origine giuridica; la quale altro non è che una origine storicamente falsa, e soggiungono che gli stati non siansi affatto formati da un contratto sociale; intanto hanno potuto o dovuto formarsi in tal modo. Quale stravaganza! che non saprebbesi, dice Haller di cui sono queste riflessioni e l'esempio che segue (1), qual nome le si dovesse dare. Se si veggono nelle case de' pazzi, taluni che immaginarono esser re, e che parlano in conformità di questa idea immaginaria, almeno essi sel credono e sono di buona fede. Ma come

(1) Restaurazione della scienza politica vol. II §. 2 pag. 69 Napoli 1826.

caratterizzare la follia di quelli, che riconoscendo per verità di fatto, che non sono re e che non mai lo sono stati, sostengono che secondo la ragione dovrebbero e potrebbero esserlo, e secondo questa idea immaginano di aver creata la sovranità?

Prima di questa nuova filosofia si credea senza dubbio, che i padri avessero generato i loro figli, perchè erano quelli prima di questi, ecco l' origine storica; ma secondo l' origine giuridica i figli avrebbero dovuto o potuto generare i loro genitori.

Inoltre il dispotismo è contrario ad ogni legge. Eppure Hobbes lo stabilisce. Il dispotismo che secondo la definizione del signor Luden (1) consiste essenzialmente non in opprimere gli uomini in maltrattarli o conculcarli, ma sibbene nel potere di farlo, è contrario alle leggi naturali e divine. E invero quantunque il potere sovrano sia molto esteso, ciò non ostante egli non è il proprietario di tutt' i beni de' sudditi perchè le leggi naturali danno ad ogni individuo la proprietà della vita, dell' onore, del tempo, delle forze, delle facoltà spirituali ec.; e il

(1) Saggezza dello stato.

poter sovrano non può a suo arbitrio e sollazzo disporre di tali proprietà individuali. Imperocchè le leggi naturali vengono da Dio, e il potere sovrano è soggetto a Dio, ed alle leggi di Dio. È falso dunque che ogni principe sia despota, che nessuna sua azione possa essere peccaminosa, perchè le leggi naturali pongono limiti al potere supremo.

Hobbes quindi per giustificare il dispotismo ricorre al contratto sociale, supponendo, che gli uomini abbiano spontaneamente e per sempre rinunziato ad ogni volontà, ad ogni potere, ad ogni giudizio particolare siccome abbiam detto. Ma riflette benissimo il signor Haller che tal sistema è talmente assurdo che non può concepirsi come sia potuto entrare nello spirito di un uomo. In qual modo sarebbe possibile di alienare o di cedere anche bramandosi (cosa che è molto difficile, anzi impossibile ad accadere) la propria intelligenza, giudizio, forze corporali ec. al principe sovrano, e ridursi a tale schiavitù, che sarebbe al di sotto di quella de' bruti? Questo è l'assurdissimo sistema dell'Hobbes da lui inventato per favorire Carlo II. re d' Inghilterra, e per dipingere co' colori più atri la rivoluzione de' parlamenti.

CAPITOLO VII.

HARRINGTON, E SIDNEY

Dopo l'opera di Hobbes comparvero quelle di altri scrittori fra i quali son più celebri i due sunnominati.

Giacomo Harrington fu gentiluomo di camera privato di Carlo I. d' Inghilterra. Dopo la disgrazia di questo re egli non pensò più che allo studio. Pur tuttavolta sospetto a Cromwel fu carcerato ed esiliato (1). Le sue opere stampate da Giov. Toland furono impresse in Londra nel 1700 in foglio. La principale è quella detta *Oceana*, sotto il qual nome intende l' Inghilterra, e contiene un piano di repubblica. Algerone Sidney fu colonnello nell' armata del parlamento contro Carlo I. d' Inghilterra. Sotto Carlo II. fu accusato di alto tradimento e nel 1683 decapitato. Vi è di lui l' opera intitolata: *Discourses concerning gouvernment*. Il trattato del governo pubblicato per la prima volta a Londra nel 1698 e tradotto in francese dal Samson, e stampato nel 1702.

(1) Vedi la sua vita nella prefazione delle sue opere.

Questi autori ammisero per principio anche lo stesso contratto sociale di Hobbes, ma ne dedussero altre conseguenze; giacchè diceano che se il popolo ha creato di sua volontà la potenza de' re, il popolo stesso può limitare a suo piacere questa potenza, può riprenderla col deporre il re, e darsi un'altra forma di governo. Sidney specialmente tutto ha fatto girare intorno a questa proposizione.

Il detto per Hobbes basta per restar confutati costoro.

CAPITOLO VIII.

LOCKE

Giov: Locke nacque nel 1632 a Wrington. Siccome suo padre avea seguito il partito del parlamento nella causa contro Carlo, così ancor egli il seguì.

Egli è famoso pel suo saggio filosofico sull' intelletto umano, e non lo è meno pel suo — Two Treatises of government ossia *trattato del governo* -- pubblicato a Londra nel 1690. Questa opera è scritta come quella di Sidney per confutare il patriarca di Filmer, e per giustificare la rivoluzione della sua nazione. Egli al contra-

rio di Hobbes riguarda lo stato naturale dell' uomo come uno stato di mutuo amore e di pace. Dichiara che la proprietà è di dritto naturale, che perciò essa non deve la sua origine ad una convenzione nè al consenso altrui (1). Quanto giuste queste dottrine! Eppure il filosofo ricorre ad un contratto bilaterale fra il popolo ed il sovrano, concedendo al popolo l' origine del potere. Ma se lo stato dell' uomo è quello della pace e della benevolenza, a che mai questo popolo ha creato l' autorità sovrana? perchè le ha ceduto i più preziosi de' suoi dritti, avendo secondo lui ogni individuo alienato il suo potere particolare e il suo particolare giudizio? meglio avrebbe ragionato così — Lo stato naturale dell' uomo è di pace e di benevolenza; dunque per la scambievole sicurezza e concordia non facea mai d' uopo di creare de' re; ma i re esistono; dunque convien conchiudere che la potestà sia naturale ed inseparabile da qualsiasi società. — Dalle dottrine testè espostè il Locke rileva che in virtù di questo contratto bilaterale il principe si assume l' obbligazione di governare secondo le leggi per la pubblica felicità ed il popolo di ubbidire finchè

(1) Cap. II.

il principe è fedele alle condizioni secondo le quali ha ricevuto l'autorità, avendosi riserbato il dritto di resistere ad una oppressione evidente e generale.

Nulla diremo della rivoluzione che coll'ipotesi del contratto vien sanzionata da Locke; diremo solo, che la resistenza all'oppressione potea immaginarsi senza l'ipotesi del contratto. Imperocchè, come osserva Haller, per resistere ad un ingiusto potere non è necessario di averlo creato. Così coloro che si fanno la guerra non hanno già creata la potenza del loro nemico. -- Inoltre in tal caso non vi sarebbe giammai bisogno di resistenza se il principe fosse impiegato del popolo. La volontà del popolo manifestata da un solo cenno basterebbe per destituirlo. Ma al contrario i principi in caso di rivoluzioni hanno opposto resistenza a resistenza, forza a forza per sostener il potere. E perchè? perchè eran persuasi che la loro autorità non veniva dal popolo e che questo contratto tra essi e il popolo non vi era mai stato. Bentham (1) riconosce che questi contratti sono altrettante finzioni, che non esistono se non che nell'immaginazione de' loro autori, non solo

(1) Traites de Legislation Civile, ec.

non trovandosene traccia nella storia, ma trovandosi nella medesima le tracce del contrario. Locke però ne ammette l'esistenza come un fatto universale (1); ma temendo che i suoi lettori gli perdessero di credito consultando la storia avverte loro di non abbandonarsi a ricerche molto profonde sull' origine storica degli stati, giacchè il risultato non corrisponderebbe alla loro aspettativa. Quale pucrilità!!

CAPITOLO IX.

GIAMBATTISTA VICO

Giambattista Vico nacque in Napoli nel 1670, giureconsulto profondo, e letterato della più vasta erudizione, pubblicò innumerevoli opere, da cui ritrasse copiosissimi onori da' suoi contemporanei. Tra le altre è famosa quella intitolata *Principii di una scienza nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni* pubblicata nel 1725, della quale son comparse poi diverse edizioni -- Quest' opera però è piena di errori riguardo all' argomento di cui stiamo parlando; errori però non generati affatto da malvagità d' intenzione essendo stato il Vico

(1) Cap. VII.

uomo religiosissimo ed integerrimo, talchè meritò dal P. Ludovici della Compagnia di Gesù questo elogio apposto sotto il suo ritratto:

Vicus hic est; potuit vultum depingere pictor;
O si quis mores posset et ingenium!

Ora in quest' opera egli prende per fondamento la verità e la certezza della storia sacra e immagina che dopo il diluvio universale i discendenti di Cam pei primi, e di Giafet alquanto dopo ed in ultimo luogo di Sem si abbandonassero ad una vita vagabonda e ferina, in modo che le madri come bestie dopo avere allattato i figliuoli gli abbandonavano per sempre. Questi intanto rotolandosi dentro le proprie fecce e sforzandosi di penetrare nelle selve si sviluppavano portentosamente nell' estensione del corpo, così pe' sali nitri sciolti dalle fecce ove si rotolavano, e i quali insinuandosi ne' loro corpi gl' ingrassavano come ingrassano il terreno; come per lo sforzo che facevano onde penetrar nelle selve pel quale i muscoli dovevano dilatarsi. Laonde questi fanciulli crebbero giganti, e son quelli di cui fu sparsa la terra dopo il diluvio (1).

(1) T. II pag. 9.

Che questo romanzetto sia zeppo di assurdi e contraddizioni non vi ha chi non lo intenda al primo esporsi. E in fatti:

1.° La storia sagra, che è divina pel Vico, parla di giganti prima del diluvio universale, ed egli ne attribuisce la produzione alla vita selvaggia de' discendenti di Cam, Jafet e Sem. Prima contraddizione.

2. Si vorrebbe sapere perchè mai quelle madri bestiali allattavano i loro figliuoli, se poi doveano abbandonarli ravvolti nella feccia mentre aveano ancora bisogno della loro assistenza? Forse perchè ugualmente le bestie allattano i lor figli, e poi li abbandonano? Il confronto non regge. Le bestie abbandonano i lor figli quando questi non han più bisogno della loro assistenza, ma quei fanciulli bene aveano bisogno delle lor madri. Le bestie, consultandosi la loro natura, operano in virtù dell'istinto, ma le madri degli uomini perchè hanno sempre un lume di ragione, il quale per quanto suppongasi infievolito e spento, sempre rimane come quello che è il costitutivo della specie umana; sentono crescere il loro affetto verso i figli a proporzione che questi si fanno grandi, riconoscendo nella fisica educazione di loro il prodotto della propria cura e vigilanza; dun-

que alle bestie sarebbero inferiori le madri degli uomini, se quelle non lasciano i figli che quando questi non han più bisogno del loro aiuto, ed oprano così senza essere ragionevoli; e le madri degli uomini sebben ragionevoli lasciano i figli quando ancora han del loro aiuto bisogno.

3.° Più. Questi fanciulli abbandonati a se stessi, e costretti a muoversi rotolando perchè inclinavano a penetrar nelle selve, e non piuttosto a rotolarsi verso la pianura? E se quelle selve abbondavano di fiere, come suppone l'autore (1), di questi fanciulli ben pochi se pur nemmeno uno potea scampar da' loro artigli, e dalla loro voracità. Quindi il genere umano si sarebbe ben presto distrutto; e poi questi fanciulli appena spoppati di che si nutrivano? forse delle radici ed erbe selvagge? ed è possibile in fanciulli che lasciavano di succhiare allora per allora il latte dalle poppe materne? e dove di grazia avrebbero estinta la loro sete? forse ne' fonti, ne' torrenti, ne' fiumi delle selve? e chi ve li conduceva? chi impediva la loro sommersione? Quanti errori che san del più profondo ridicolo, e che sembra impossibile siano

(1) Tom. II p. 10.

usciti dalla penna di un grande uomo quale senza dubbio fu il Vico.

Nè qui finisce il suo sistema, e gli assurdi. Per lo spazio, egli dice, di dugento anni dopo il diluvio il cielo non tuonò, nè folgorò, perchè tanto di tempo vi bisognò per ridursi la terra nello stato, che disseccata dall' umidore dell' universale inondazione mandasse esalazioni secche ossia materie ignite nell' aria a generarvisi i fulmini. Dopo dugento anni il cielo finalmente folgorò, tuonò, con folgori e tuoni spaventosisissimi, come dovette avvenire per introdursi nell' aria la prima volta un' impressione sì violenta. Allora pochi giganti che dovettero essere i più robusti che erano dispersi nei boschi posti sulle alture de' monti spaventati, ed attoniti dal grande effetto, di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo, e finsero che il cielo fosse un gran corpo animato che per tale aspetto chiamarono Giove. Così il timore finse gli Dei nel mondo, e i giganti dallo stato di vagabondità si ritirarono spaventati nelle grotte umiliandosi sotto i cenni della divinità da loro immaginata (1).

Nuove contraddizioni nella seconda parte del

---

(1) Tom. II p. 16. Tom. III p. 158.

romanzo Vichiano. Se egli ammette per vera la storia mosaica, deve anche ammettere che dopo l'universale diluvio gli uomini per molto tempo vissero uniti, e che la loro separazione in Sennaar, e la loro dispersione nel mondo avvenne ben tardi, e che quando si separarono ogni colonia aveva il suo capo, formava società e conservava la religione di Noè. Come dunque soli dugento anni dopo il diluvio si trovan già sui monti giganti resi bruti che parlano per cenni (1) senza religione, e privi affatto di ogni idea della divinità? E che faceano nelle grotte questi giganti?

» Governavano con familiari imperi ciclopici le loro mogli e i loro figliuoli. Imperocchè afferrate le donne a forza, naturalmente ritrose e schive, le strascinarono dentro le loro grotte e ve le tennero ferme dentro in perpetua compagnia di vita; e così con concubiti pudichi religiosi diedero principio ai matrimonî; per li quali con mogli non più incerte procrearon figli non più incerti, e ne divennero padri certi formandosi così le famiglie. Laonde è volgar tradizione che la prima forma di governo al mondo fosse stata la monarchia. Imperocchè quei ciclopi o polifemi, ne' quali anche Platone

(1) Tom. II p. 19.

riconobbe i primi padri di famiglia del mondo, aveano dritto così nelle persone come negli acquisti de' lor figliuoli, perchè i figli ogni bene da' padri avean ricevuto. In fatti quei padri di cui la storia sacra parla ove gli appella *patriarchi*, cioè *padri principi*, difendevano se stessi, e le loro famiglie contro le fiere che l' infestavano. Domavano la terra e seminavano il frumento non più essendosi ritirati nelle grotte divagando per ritrovare alimento. Questo stato è quello della natura dove i padri dovettero esercitare un impero monarchico solamente soggetto a Dio. Ora da questo stato si passò a quello delle famiglie così dette propriamente da' *famoli* de' padri. Imperocchè la malvagità de' giganti rimasti nelle pianure, e non ritirati nelle grotti costrinse alcuni di essi a cercare un asilo presso quei patriarchi, e questi ricevendoli in protezione vennero quelli colle loro *clientele* ad aumentarne il regno e il potere obbligandosi a coltivare i lor campi. Ed ecco l' origine de' *vassalli* de' *feudi* onde i feudisti non san trovar voci più acconce per ispiegarsi, che *clientes* per vassalli, e *clientelae* per feudi (1) ».

(1) Tom. I p. 117. Tom. II p. 116 e 144. Tom. III p. 160.

Noi quì tralasceremo di avvertire che reca maraviglia, come donne afferrate per forza si potessero tener ferme dentro le grotte, senza che loro riuscisse di trovar mezzi per iscapparne. Secondariamente che con molta poca ragione que' concubiti sono giudicati pudichi e religiosi, essendosi quelle donne trascinate a forza. Avvertiremo bensì che l'autore non può far a meno di confessare che il governo monarchico sia il più antico e naturale, e che la servitù sia prodotta dalla ineguaglianza de' mezzi, per cui necessariamente alcuni sono indipendenti, ed altri dipendono. Ma ben presto egli devia da questo sentiero e torna ad ingolfarsi in un oceano di confusione tosto che viene a parlare della prima forma de' governi civili.

Egli nega che dessa fosse la monarchia, ma sostiene la repubblicana di forma però aristocratica. Ragiona sul suo sistema così:

« Ogni figlio era naturalmente soggetto al padre, il quale esercitava su di lui un impero monarchico soggetto solamente a Dio; ma alla morte del padre ciascun figlio restava libero da tal monarchico impero privato, anzi diventando egli stesso padre di famiglia, della sua famiglia diveniva il monarca, avendo dritto sulla proprietà e sulla vita de' figli potendo finanche ven-

derli, come un egual dritto conservava sopra i famoli o clienti che poco differivano da quelli, che in appresso furono gli schiavi fatti alla guerra. Ma per distinguer i *famoli* da'figli si dovè dare a questi un titolo particolare, come fecero i latini che li dissero *liberi* che equivale a nobili, onde *artes liberales* furon dette le arti nobili, e quindi i soli nobili furono i liberi nelle prime città essendo tutti gli altri *famoli* o schiavi.

Ora tutti questi padri di famiglia nobili cioè non famoli, e monarchi nella propria famiglia costituivano necessariamente una repubblica aristocratica. Imperocchè tutt'i padri essendo sovrani nelle loro famiglie, tutti erano uguali, e perciò senza forza aperta o frode violenta niuno fra loro potea assoggettar tutti gli altri ad una civil monarchia. E perciò o convien dire che le monarchie nacquero da frode o violenza, e questo è un reo principio, che offende tali forme di governo; oppure, lo che è più ragionevole e dimostrato, i più antichi governi civili furono i repubblicani-aristocratici (1) ».

Allor quando trattasi dell'origine del governo si tratta di un fatto; e come altrove abbia-

(1) Tom. II. pag. 116 e 146.

mo avvertito questi fatti debbonsi ricevere come dalla storia, e dalla tradizione universale ci vengono esposti. Tutti gli storici, e lo stesso Vico convengono, che la monarchia è la più antica forma di governo, ed il fatto pruova, che le repubbliche Greche, la Romana, la Cartaginese, le Italiane del medio evo, l'Elvetica, la Batava, l'Americana sono surte sulle ruine delle monarchie. Dunque il Vico si oppone al fatto, quando dopo l'imperio monarchico paterno passa alla repubblica aristocratica.

Ma che dirsi all'argomento da lui sviluppato, cioè che alla morte del padre ciascun figlio restava libero, e sovrano della sua famiglia; quindi tutt' i liberi o nobili essendo uguali niuno di essi avea sovranità sull'altro, e perciò quella forma di governo primitivo esser dovea repubblicano.

La risposta è ben facile, ed è la seguente poggiata sulla natura delle cose, e sui fatti. L'autorità del primo padre di famiglia è una proprietà fondata sulla qualità di autore, per la quale proprietà egli ha il dritto d'imperare ai suoi soggetti. Ora se questa è una proprietà può trasferirla altrui, al par delle altre, e lo può per dritto naturale. Imperocchè se non potesse disporre a suo modo, già non sarebbe più

di sua proprietà; e quindi sarebbe proprietà e non proprietà al tempo medesimo.

Ora questa traslazione di dominio imperatorio è ciò che dicesi *costituzione*, alla quale tutti i discendenti del capo primitivo son costretti ad ubbidire perchè tutti nati da lui, e discesi dal suo sangue. Il padre pertanto di famiglia, ossia il capo di famiglia, può trasferire la sua sovranità ad alcuni rappresentanti eletti dal popolo, ed ecco l'origine legittima di ogni repubblica o mista o semplice che siasi; o può trasferirlo ad un solo ed ecco un erede sovrano a pari del suo antecessore, e che gode pienamente de' suoi medesimi dritti.

Posti questi principî per conoscere la falsità dell'ipotesi del Vico ci conviene eziandio esaminare un'altra quistione, cioè se questo dritto del testamento sia di legge naturale o civile.

Questa quistione è surta dalla definizione del testamento data da' giureconsulti romani: *testamentum est voluntatis nostrae juxta sententia de eo quod quisque post mortem suam fieri velit, jure civili data vel permissa.*

Da quelle parole *de eo quod quisque post mortem suam fieri velit,* hanno alcuni naturalisti gridato che il testamento non è riconosciuto dal dritto di natura, poichè implica con-

tradizione, che un uomo abbia da volere qualche cosa anche dopo la morte in un tempo che è estinto in lui qualunque esercizio umano di sua volontà, e che possa disporre de' proprî beni anche dopo la morte, quando ogni dritto si è perduto, ed i beni non sono più nostri. A questi severi censori però noi risponderemo brevemente, non già come Leibnisio (1) ricorrendo all' immortalità dell' anima; ma dicendo che una definizione erronea di alcuni giureconsulti non è già una legge di dritto naturale. Quella definizione se ci esprime: *post mortem velit* è questa espressione inesatta ed erronea. Il testatore non vuole nè dispone *post mortem* ma *ante mortem*; quando è vivo, ed ha tutti quanti i suoi dritti. Ora se ognuno può disporre delle sue proprietà come gli piace o precariamente o *ex die assignato*, o sotto condizione non potrà disporre *ex die mortis!* Dunque anche secondo l'Heinnecio (2) son di dritto naturale i patti successorî pe' quali chiunque o ancor vivendo ad altri concede il dritto a succedergli in caso di morte, o essendo prossimo alla morte trasferisce in altri il possesso delle sue cose u-

(1) Nov. meth. iurisprud. pag. 56.
(2) De iur. nat. L. I. cap. XI. §. 292.

na col dominio. Inoltre chi non vede esser ripugnante ad ogni ragione di privare della facoltà di eleggere un successore ad un uomo, che naturalmente e per mezzo delle sue fatiche ed a via di stenti e di sudori ha acquistato que' beni de' quali vien a disporre col testamento? Così qual cosa più conforme alla natura che la trasfusione del potere? ossia del dritto, che un capo primitivo ha di governare i suoi dipendenti? dritto reale legittimo, indistruttibile, perchè poggiato sul carattere di autore; carattere che niuno può toglierGli e sopra del quale non vi è che il solo Dio.

Tutta quanta l'antichità ha riconosciuto il testamento. Solone ce ne assicura per riguardo agli Ateniesi (1), e per riguardo agli altri Greci Isocrate (2); anche gli Spartani aveano tal costume fin da' tempi di Epitadeo (3). Si legge presso Cesare il testamento di Tolomeo re di Egitto (4); presso Lucio Floro quello di Attalo re di Pergamo (5); e presso Tito Livio (6) quel

(1) Plutarcus in Solone pag. 90.
(2) In Aeginet. pag. 778.
(3) Plutarcus in Aegid: et Cleom. pag. 397.
(4) De Bello Civ. lib. 3, cap. 20.
(5) Histor: lib. 2. cap. 20.
(6) Histor: lib. 24, cap. 4.

di Gerone re di Sicilia. Il testamento dunque considerato nella facoltà di farlo è di legge naturale; considerato ne' varî modî di farlo è della legge civile. Veniamo ora a vedere come il primo capo o ciclope di Vico dovea regolarsi riguardo alla trasfusion del potere, che egli godeva siccome autore della sua famiglia per quanto vogliasi moltiplicata. In questa ricerca seguiremo sempre la natura, chè la natura in fatto è superiore ad ogni disputazione.

La voce della natura fa che i genitori amino più i lor figli, che i lor nepoti e questi più che gli altri discendenti. La natura stessa dunque attesta che il padre di famiglia ha dovuto testare ai figli il dritto di sovranità anzi che ai nepoti. Laonde Erodoto chiama il dritto della successione ne' figli una legge fissata fra tutti gli uomini (1), e secondo Giustino (2) ogni disposizione; in contrario si reputa un attentato al diritto ricevuto dalle genti, giusta l' idea di ogni remota età. Tra i figli poi è naturale che dovea eleggere il primogenito, come quegli che dalla natura era chiamato ad essere il primo autore dopo di lui.

---

(1) Lib. VII. pag. 242.
(2) Ist. L. XII e XXIV 3 XL 9.

L' ordine dunque stesso della natura ci porta alla certezza che la monarchia ereditaria fu la più antica forma di governo, e che perciò la repubblica nata dopo la morte del primo capo è una mera immaginazione del Vico contraria alla storia ed alla ragione.

Che cosa potrebbe opporsi al fin qui detto? forse che il primo capo non pensò alla successione? Noi rispondiamo che dovè pensarvi per non esporre la famiglia dopo sua morte a mille disordini inevitabili che dovean nascere così pel dominio del poter sovrano come pel dominio de' beni. Ma supponiamo eziandio che non vi avesse pensato; la stessa natura invitò il primogenito alla sovranità. — Egli era il più antico fra tutti; il primo autore dopo il suo padre; colui al quale i fratelli minori erano avvezzi a portar rispetto e soggezione, come i minori portano per voce di natura a' superiori. Dunque egli naturalmente fu chiamato alla successione di ogni dritto paterno. Ma di grazia domandiamo al Vico, durò questa repubblica aristocratica? No egli risponde, perchè i famoli vivendo sempre nello stato servile a capo di lunga età se ne dovettero naturalmente attediare, essendo l'uomo naturalmente desideroso di sottrarsi alla servitù, e d' altronde i padri di fa-

miglia facendo aspro governo de' *famoli* ed uscendo dall'ordine della giustizia inasprirono essi famoli i quali alla fine si ammutinarono. Allora i padri di famiglia si unirono in *ordini* contro i *famoli* e per pacificarli crearono la prima legge agraria, permettendo loro il dominio bonitario de' campi, ossia concessero loro de' frutti sopra i proprii fondi e ritennero esclusivamente per se il dominio *ottimo* ossia sovrano, e così nacquero le repubbliche di forma severissima aristocratica, ove i padri di famiglia ossia il corpo de' *nobili* governava il corpo de' *famoli* ossia de' plebei che niun privilegio aveano de' cittadini. Col volger poi degli anni, i plebei pensarono che ancor essi erano di egual natura umana ai nobili, onde vollero anch'essi entrar negli *Ordini Civili* della città, e giunsero ad esser sovrani; costituendosi così le repubbliche popolari, le quali col tempo corrompendosi anch'esse vennero in tale disordine, che caddero in una sfrenata anarchia. Per uscire da questo stato non vi son che tre mezzi — 1. O si ritrova dentro di essi popoli uno che colla forza delle armi si renda soggetti tutti gli altri, e vi si stabilisca monarca. 2. O da fuori vengono nazioni a conquistare que' popoli corrotti e ridotti in provincie li ricondu-

cono al dovere. 3. O finalmente cadano nella barbarie; e così resi col tempo pochi di numero ritornino alla primiera semplicità, diventando religiosi, veraci e fidi (1).

È finito il romanzetto di Vico sviluppato in tre tomi per la massima parte sulle tavole della mitologia. La tirannia dell'aristocratica repubblica ha prodotto la ribellione de' *famoli*, questa ribellione ha fatto nascere le aristocrazie. Una nuova ribellione ha prodotto le repubbliche popolari. La ribellione delle repubbliche popolari ha prodotto la monarchia. E come l'ha prodotta? Colla forza e la violenza del più audace, che ha reso soggetti tutti gli altri, e si è fatto monarca da per se stesso. Ma questa origine della monarchia ripugna al fatto, perchè la storia universale è concorde nell'attestare che *omnes antiquae gentes regibus quondam paruerunt* (2). Ripugna alla ragione perchè essendo la monarchia la forma di governo la più naturale, corrispondendo al governo familiare o paterno, ha dovuto essere ancora la più antica. Rettamente il Vico avrebbe ragionato

5

(1) Tom. II. p. 165 e seg. Tom. III pag. 101.
(2) Cic. VI, de leg.

dicendo: la prima forma di governo fu la monarchia secondo la storia e la ragione; e perchè ogni popolo ebbe essenzialmente un capo prima d'incominciare, è evidente che i re ebbero luogo prima delle repubbliche. Quando i re divennero despoti, o tiranni, e i popoli si ribellarono ed elessero di farsi governare dai deputati da loro scelti nacquero le repubbliche, le quali divennero legittime quando i re prestarono con ogni pienezza di volontà il loro assenso, e queste repubbliche furono di varie specie, cioè aristocratiche, democratiche, o poligarchiche.

Finalmente a compiere questo articolo osservisi come irragionevole è il terzo mezzo immaginato dall'autore per ricondurre i popoli al loro dovere. Ridurli di nuovo allo stato selvaggio perchè poi da questo stato ritornino all' antica semplicità e alla santità e pietà de' costumi!!

CAPITOLO X.

MONTESQUIEU

Carlo Secondat barone della Brede, e di Montesquieu nato presso Bordeaux nel 1689 nel castello di Brede, e Presidente nel parlamento di

Bordeaux, dell' accademia francese, della reale delle scienze, delle belle lettere di Prussia, e della società reale di Londra dopo aver pubblicate senza nome nel 1721 *le lettere persiane*, e nel 1734 *le cause della grandezza e della decadenza de'Romani*, nel 1748 pubblicò *lo Spirito delle Leggi;* opera dove lo sviluppo de'falsi principî è più formale che negli altri autori i quali aveanlo preceduto. Quindi fin dalla sua pubblicazione fu attaccato da due fogli periodici francesi l'uno del 9 Ottobre 1749 e l'altro del 16 stesso mese. Vi fu accusato di spinozismo, di fatalismo, di deismo. Il giornale di Trevoux, la Gazzetta letteraria di Gottingen, il Dessing de Passau (1), il Dupin (2) il Barruel (3) ne fecero la confutazione.

Noi ci occuperemo di fare qualche riflessione particolare sullo spirito delle leggi pel bene del nostro scopo.

Libro 1.° — Capitolo 1.°

» Le leggi, egli dice, sono i necessarî rap-

---

(1) Spiritus legum belles au et Solidus?

(2) Osservazioni sopra un libro intitolato — dello spirito delle leggi.

(3) Memorie per servire alla storia del Giacobinismo Tom. II.

porti che derivano dalla natura delle cose ».— Questa definizione delle leggi è inesatta. Le leggi non sono rapporti ; ma esse sono subordinate ai rapporti; perchè le Leggi sono le regole secondo le quali gli esseri debbono essere determinati. Un Sovrano prescrive le leggi ai sudditi quando prescrive le regole secondo le quali debbono determinare le loro azioni.

» Gli esseri particolari intelligenti possono aver delle leggi che hanno fatte » Se le leggi sono rapporti derivati dalla natura delle cose, e perciò *necessarî*, come ha insegnato l'autore, in qual modo può asserirsi, che esseri intelligenti ne abbiano fatte? l'autore si contradice e dimostra così la falsità della definizione.

Libro I. Capitolo II.

« Per conoscere a dovere le leggi della na-
« tura fa di mestieri considerare l'uomo prima
« dello stabilimento della società ; le leggi
« della natura quelle saranno, che egli rice-
« verebbe in uno stato somigliante ».

Ed eccoci alla solita cicalata di considerar l'uomo prima dello stabilimento della società. L'uomo nasce nella società. La società è necessaria. Dunque il considerarlo fuori della società è un partire da un falso supposto che

non può ad altro condurre che all'errore. Più, se le leggi della natura si restringono dall'autore a quelle dello stato isolato non vi sarebbero più leggi di natura, che impongono doveri all'uomo verso i suoi simili, e verso la società. Vediamo adesso la solita dipintura nel supposto stato primitivo.

« L'uomo nello stato di natura possederebbe piuttosto la facoltà di conoscere che avere delle cognizioni. È vero che le prime sue idee non sarebbero idee speculative, penserebbe a conservare la sua esistenza prima d'investigar l' origine di quella. — Un tale uomo alla bella prima sentirebbe la sola sua fralezza; e la sua timidità sarebbe estrema, e può recarsene in testimonio il selvaggio rinvenuto nelle foreste di Annover veduto in Inghilterra sotto il regno di Giorgio I. In istato somigliante ciascuno si conosce inferiore, ed a stento ciascuno si conosce eguale; adunque non penserebbe ad attaccarsi, e la prima legge naturale sarebbe la pace ».

Ecco l' uomo reso un essere interamente simile ai bruti, inteso solo a conservare la sua esistenza, ad appagare le sensazioni di fame, sete ec. ec.

Ma l' autore nel capitolo antecedente avea

considerato l'uomo come un essere fisico, e come un essere intelligente. Dunque per dipingerlo nello stato immaginario di selvaggio, dimentica la distinzione già fatta, e si contradice. Si contradice eziandio quando dopo aver concesso all'uomo delle cognizioni naturali dicendo che l'idea del creatore, che ci porta verso di lui è impressa naturalmente in noi, concede poi all'uomo piuttosto la facoltà di conoscere che le cognizioni. Ha benanche il torto quando suppone, che la prima legge naturale sarebbe la pace; poichè a parlare con proprietà nell'uomo selvaggio e isolato non vi sarebbe generalmente nè guerra nè pace, ma la guerra e la pace secondo le diverse inclinazioni degl'individui, che componessero il mondo.

Ma sentiamo da lui l'origine della società.

Dopo aver detto che la seconda legge naturale è quella che ispira all'uomo il nutrirsi soggiunge: « Il timore porterebbe gli uomini a « fuggirsi, ma i contrassegni di una tema vi« cendevole gl'impegnerebbero in breve ora « ad avvicinarsi tra loro. Oltrecchè vi si vedreb« bero indotti dal piacere che prova un anima« le nell'avvicinargli si un animale della mede« sima specie. Inoltre quella vaghezza, che i « due sessi a motivo di loro differenza s'ispi-

« rano accrescerebbe questo piacere e le pre-
« ghiere naturali l'un l'altro perfettamente si
« fanno formerebbero una terza legge. In fine
« oltre il sentimento che da principio gli uo-
« mini posseggono, giungono altresì ad avere
« delle cognizioni, quindi vengono ad avere
« un secondo vincolo, che non hanno gli altri
« animali. Adunque essi hanno un nuovo moti-
« vo di unirsi, e la brama di vivere in società
« forma una quarta legge naturale »!

Potrebbe domandarsi come il sentimento della propria debolezza e de' proprii bisogni, le preghiere naturali e la brama di vivere in società possano annoverarsi tra le leggi? Chi d' altronde non rileva la contradizione nella causa produttrice della società? Se il timore allontana gli uomini, come può assegnarsi il timore stesso per causa della società? Se un uomo trova piacere nell'avvicinarglisi un animale della specie medesima e specialmente di sesso diverso, in modo che da tal piacere è nata la società, perchè poi si è supposto per sostener lo stato selvaggio che all'incontrarsi gli uomini si fossero fuggiti? In fine perchè si fuggivano se la brama di vivere in società è una legge della natura?

« Appena sono gli uomini in società che per-« dono il sentimento della lor debolezza, ces-« sa l' uguaglianza che era tra essi, ed ha « principio lo stato di guerra ».

Questa teoria è assurda. La guerra è figlia del bisogno, e non già « dello studio che han-« no i privati in ogni società di far ridondare a « lor pro i vantaggi principali della società ». Questo sistema sente tutto di quello di Hobbes. « Inoltre ogni società particolare discerne la « propria forza e quindi ha origine uno stato « di guerra di nazione a nazione ». Anche questo è un assurdo Hobbesiano. La guerra da nazione a nazione non nasce dalla forza, ma dal dritto di riparare un danno che si è ricevu-to, e procurarsi la sicurezza per l'avvenire.

« Queste due specie di stato di guerra fanno « stabilire le leggi fra gli uomini. Presi come « abitatori della terra, ove esistono popoli di-« versi, hanno leggi nel rapporto che hanno tra « essi questi popoli, e ciò forma il dritto delle « genti. Considerati come viventi in una società « che deve essere mantenuta hanno le leggi se-« condo il rapporto che vi è tra quelli che go-« vernano, e quelli che son governati, e questo

« è il *dritto politico*. Ne hanno altresì nel rap-
« porto che hanno tutti i cittadini tra essi ed
« ecco il *dritto civile* ».

Chi può intendere cosa voglia quì dire il Montesquieu? Il dritto delle genti, dice egli, sono le leggi nel rapporto che hanno tra essi i diversi popoli; ora perchè secondo la sua definizione delle leggi essi sono i necessarì rapporti derivanti dalla natura delle cose, nel rapporto che hanno i diversi popoli tra di loro, il dritto politico sarebbe questo rapporto nella relazione che hanno coloro i quali governano, con quelli che son governati, ed il dritto civile questi medesimi rapporti nella relazione che hanno tutti i cittadini tra essi. S'interroghi il Montesquieu se egli stesso giungeva ad intendere ciò che volea quì dire.

» Non potrebbe sussistere una Società sen-
» za un governo. L'unione di tutte le forze pri-
» vate forma ciò che dicesi *Stato politico*. L'u-
» nione di tutte le forze private può collocarsi
» nelle mani di un solo, o in quelle di molti.
» Taluni si son fatti ad immaginare, che aven-
» do la natura stabilito il poter paterno, il go-
» verno di un solo fosse più conforme alla na-
» tura. Ma l'esempio del poter paterno nulla
» prova. Imperocchè se il poter del padre ha

» relazione al governo d'un solo, dopo la mor-
» te del padre il poter de' fratelli, ovvero do-
» po la morte de' fratelli, quello de' cugini ger-
» mani hanno rapporto al governo dei più. La
» potestà politica abbraccia di necessità l'unio-
» ne di più famiglie ».

Da queste prime linee Montesquieu comincia a tirare il suo sistema, ben riconosciuto dal Mercier quando dice: -- « in tutto lo spirito delle leggi non vi ha che una sola idea dominante destramente inviluppata. Egli dimostra, che la nazione bisogna che si governi da se stessa, o che sia governata tirannicamente, ma egli maschera tutte le conseguenze di questo gran principio sfuggendo in ciascuna pagina questo critico sviluppo. Egli riporta tutte le sue idee alla nozione del contratto politico, e cuopre di ridicolo e di disprezzo ogni nazione dove è dimenticato questo principio. Sotto questo punto di vista molti suoi tratti, che hanno un'aria vaga, si rischiarano e pigliano certo colorito. Se egli fu oscuro in parecchi luoghi fu perchè volle esserlo, e perchè capì che vi sarebbero delle anime fatte per confondersi colla sua (1)». Altret-

(1) Chiare nozioni su i governi – Amsterdam 1787, t. 1 pag. 81.

tanto dicea Grouvelle giustificando l'oscurità di Montesquieu (1), ed anche d'Alembert in questo senso vanta l'oscurità di Montesquieu come quella che è chiara abbastanza pe' sapienti, cioè pe' falsi filosofi e pe' falsi politici (2).

» La legge in generale in quanto governa » tutti i popoli della terra è la ragione umana, » e le leggi civili e politiche di ciascuna na» zione non debbono essere, che i casi parti» colari, ai quali si applica questa ragione u» mana ».

Il signor Montesquieu scriveva un' opera sulle leggi senza saperle definire. Prima ei disse, che le leggi erano rapporti; in questo luogo la legge è la ragione umana, e le leggi sono casi particolari. Dunque la ragione si può definire i casi particolari.

Libro II.° Capitolo I.°

» Tre specie di governi vi sono, il repubbli» cano, il monarchico, e il dispotico ».

Ciò è falso. Non esistono che due specie di governo, cioè la Monarchia e la Repubblica.

---

(1) Dell' autorità di Montesquieu nella presente rivoluzione -- Paris 1789.

(2) Eloge de Montesquieu p. 31.

Imperocchè non possono esservi che individui indipendenti, ed ecco la Monarchia; e corporazioni indipendenti ed ecco la Poliarchia, o la Repubblica. È impossibile immaginarne una terza. L'ordinaria classificazione degli stati in Monarchie, Aristocrazie, e Democrazie presa da Aristotile (1) è inesatta, perchè l'Aristocrazia e la Democrazia sono nuove suddivisioni della Repubblica. Il dispotismo non è già una specie particolare di stato, ma consiste nell'abuso della forza. Laonde può esser dispotica una Monarchia, come può esserlo una Repubblica. Che però sembra che Montesquieu abbia inventato la distinzione tra Monarchia e Dispotismo per evitare i rimproveri cui sarebbesi esposto nella sua patria, se apertamente avesse detto che le Repubbliche soltanto sono legittime, e tutte le Monarchie dispotiche, sebbene a questo scopo tenda tutta l'opera dello spirito delle leggi. Quindi è che ne' libri seguenti fa sempre veder la Repubblica preferibile alla Monarchia. Noi confesseremo, che alcuni vantaggi, ed alcuni inconvenienti ha la prima forma di governo; vantaggi, ed inconvenienti ha la seconda. Ma non potremo però negare che i vantaggi nel-

(1) Polit. lib. III c. 5.

la Monarchia siano maggiori, e minori gl' inconvenienti confrontandoli colle Repubbliche. In fatti le leggi fondamentali della Repubblica democratica nella quale la potestà sovrana risiede nel popolo da Montesquieu (1) si riducono al dritto di suffragio, per l' elezione de' suoi rappresentanti.

« Il popolo in fatti non può governare da per « se stesso, perchè desso ha molta capacità « per farsi dar conto dell' altrui amministra« zione, ma non è atto ad amministrare se « stesso. Il popolo ha sempre o troppo di atti« vità o poco. Ma gli affari conviene che abbia« no un tal movimento, il quale non sia nè so« verchio lento, nè soverchio veloce. Dunque « ha bisogno di rappresentanti ... Quindi nella « democrazia il popolo è sovrano in tale ele« zione, come lo è nella creazione delle leggi, « ed è suddito pel resto ».

Chi non vede adunque che nella democrazia ciascun cittadino individuo è suddito come in qualunque altro governo? È soggetto per conseguenza alle leggi, ai pubblici pesi, e ad ogni altro dovere di subordinazione? Il Montesquieu

(1) L. II c. 2.

stesso ha detto (1) che non vi ha cosa che nelle Repubbliche dia tanto vigore alle leggi quanto l'estrema subordinazione de' cittadini, e de' magistrati. Ed anche a ciò che sembra sovrano; a guardar bene addentro, non si ravvisa che una illusione, o una specie di libertà. Imperocchè come si vuole che il popolo concorra alla creazione de' suoi rappresentanti, ed anche alla formazion delle leggi? O tutti gl'individui concorrono a dare il voto, ed o distribuiti in centurie, o per mezzo di deputati. Se concorrono tutti, come potranno evitarsi gl'intrighi, la diversità de' pareri, la dissuguaglianza de' voti in un grande stato composto di milioni di uomini lontani gli uni dagli altri, in remote provincie, senza che niuno o molti pochi abbiano sott' occhio le circostanze generali dello stato per poterne procurare il vantaggio? Roma infatti che avea i suoi cittadini sparsi per tutto il mondo non fissò mai il numero de' cittadini che dovean concorrere per dare il voto. E questa mancanza fu come dice Montesquieu (2) una delle grandi cagioni della sua ruina. Imperocchè se nelle

---

(1) Lib. V. C. VII.

(2) Ibid. et considerations sur la grandeur des Romains ec. C. IX.

Repubbliche non si fissa il numero dei votanti avverranno spesso l'elezioni quando una porzione sola del popolo, e molte volte anche ristretta, abbia parlato.

Se poi tutti gl'individui saranno distribuiti in centurie come era in Roma la plebe, come per l'appunto in Roma, non avrà che la inutile soddisfazione di dare il suo voto senza pro, essendo in sostanza tiranneggiata da Patrizî. E se tutti gl'individui daranno il lor voto per via di deputati, ecco in questi altrettanti sovrani, in modo che lo stato si trova diviso essenzialmente in due parti perfettamente distinte, quella che governa, e quel che è governata; quella che fa le leggi, e quella che le riceve, il sovrano insomma da un lato, e il popolo dall'altro essenzialmente subordinato al sovrano.

Inoltre è legge fondamentale delle Repubbliche Democratiche secondo lo stesso Montesquieu (1) che i voti del popolo sian pubblici. Imperocchè il popolo minuto ha bisogno di essere illuminato, e tenuto in dovere dalla gravità di alcuni personaggi, lo che non si può ottenere quando i voti sono segreti. E infatti scrive Cicerone (2): che i voti segreti praticati

---

(1) L. C.
(2) De legibus lib. I c III.

negli ultimi tempi della romana Repubblica una furono delle grandi cagioni della sua caduta, perchè non fu più possibile d'illuminare un popolaccio che andava a perdersi. Dunque se il popolo deve dipendere dai personaggi perchè sia illuminato, e tenuto in dovere nel dare i voti; la sovranità del popolo è una vera illusione, ed è falsa la libertà della quale egli si vanta. Falsa questa libertà perchè non si concede la libertà di parlare dopo fatta la legge, essendo ogni cittadino obbligato ad ubbidirvi senza alcuna resistenza; e non si concede libertà di parlare prima di farsi la legge perchè s'imputerebbe al cittadino lo spirito di voler formare il partito; delitto enorme negli stati repubblicani. — Solone per insinuare agli Ateniesi la necessità di ricuperar Salamina dalle mani dei Megaresi, affare del quale non poteasi parlare che sotto pena di morte, si ebbe a finger demente per persuadere ai cittadini radunati ciò che gli dettava la sua saviezza.

Testimonio di quanto finora abbiam detto sulla fallace libertà del popolo nella Repubblica sarà sempre l'antica Roma. Qual libertà godettero i Romani sotto la Repubblica, maggiore di quella che ebbero nei 244 anni che furono governati da' Re? La tirannia del settimo Re, e

la storia di Lucrezia sparse l'orrore pel titolo di Re, e pel nome de' Tarquinì, ma la tirannia del primo non equiparò quella di Silla, e la storia di Virginia fu al certo più acerba di quella di Lucrezia. Roma bandì i suoi Re, ma con questi altro non bandissi, che il vocabolo *Rex*. In fatti sul bel principio della creata Repubblica i plebei ricusarono di andare alla guerra contro de' Volsci perchè erano indispettiti contro i Patrizî, e questo prova che i plebeì si erano già avveduti di guerreggiare non pel proprio utile ma per l'altrui. Poco dopo la plebe mal contenta si ritirò sul monte sacro dolendosi che i nobili per tenerla schiava la impegnassero in continue guerre esterne. Cercossi allora il primo tribuno della plebe, e Coriolano volendo abolire questo nuovo tribunale viene esiliato dal popolo. Ma poco dopo il popolo stesso è costretto a chiedere a Coriolano pace e perdono. Cassio che cercò colla pubblicazione di una legge agraria favorire la plebe fu rovesciato dalle rupe Tarpea sebben cittadino benemerito ed illustre per tre consolati e due trionfi. Tale era lo spirito di quella pretesa Repubblica nella quale i plebei eran *Clienti* ed i nobili *Padroni*. In seguito i Romani hanno bisogno di leggi,

e i Decemviri eletti a raccogliere e promulgare le leggi Greche, perchè il popolo Romano era incapace di crearsene di per se stesso si erigeano in tiranni, e la plebe ritirata di nuovo nel monte sacro lasciò la città in preda alla tirannia. In seguito cioè nel 318, convenne stipendiare col danaro pubblico i cittadini che andavano alla guerra perchè ricusavano di più andarvi. Nel 363 scendono i Galli dalle Alpi. Manlio difende la città, che era sul punto dell'estremo annientamento; e questo insigne cittadino perchè troppo favorito dalla plebe è gittato dalla rupe Tarpea, che era il monumento della sua gloria. La nuova ritirata della plebe sul monte Gianicolo dimostra di nuovo la tirannia de' nobili e il mal essere di un popolo sempre impiegato in durissime guerre, e sempre tiranneggiato dal Patriziato. Finalmente con arte, con tumulti, e colla ferocia de' suoi tribuni ora un privilegio, ora un altro ottenendo la plebe si tolse per quanto potè dal giogo de' potenti; ma il popolo divenne così licenziosamente libero che si disgustò ben tosto della sua stessa indipendenza. Sotto Augusto soltanto ebbe quella pace, che tanto avea desiderato, e che nacque dalla impotenza di esser libera.

Così la Repubblica romana come tutte le altre

essendo cominciate dall' espulsione de' re finiscono col richiamarli. Una Repubblica, dice M. de Bonale, è una grande famiglia ammutinata, di cui il capo è assente, e deve fare ritorno. Dopo aver durata 700 anni la Repubblica di Roma dall' impero de' Tarquinì, passò a quello dei Cesari, e malgrado il dispotismo di alcuni imperatori, non mai il popolo o il senato ridomandò la Repubblica perchè il dispotismo d' un solo è mille volte più tollerabile che quello di molti.

Nè minori sono gli sconcerti della Repubblica aristocratica dove la sovrana potestà risiede in un dato numero di persone che fanno le leggi, e che le fanno eseguire, ed il rimanente del popolo è al loro riguardo quel che sono i sudditi rispetto al monarca.

Ora il dato numero di persone che governa nell' Aristocrazia essendo di nobili, il lor governo può far temere di abuso, di parzialità, di privato interesse e di passione. I nobili facilmente promuoveranno il proprio vantaggio, e quello del popolo verrà trascurato. Laonde osserva bene Montesquieu (1) che la migliore A-

---

(1) Lib. II. C. 3.

ristocrazia quella si è in cui la porzion del popolo, che non ha parte nella potestà, è sì piccola e sì povera, che la porzione sovrana non trova il minimo interesse nell' opprimerla. Quindi la più imperfetta di tutte le Aristocrazie era quella Polacca dove i contadini erano schiavi della nobiltà.

Più — In un grande stato dove i nobili sono molti vi vuole un senato. Se la sovranità fosse in tutto il corpo de' nobili ben presto passerebbe in democrazia. Se risiede nel solo senato essa più si approssima alla Monarchia, il numero de' sudditi divien maggiore, e il malcontento dei nobili non sovraneggianti è grandissimo. Quindi il bisogno di una magistratura ricca di altissimo potere per mantenere la costituzion dello stato, come l' Eforo in Sparta, l' Inquisitore di Venezia destinato a conservare l' Aristocrazia contro i nobili stessi; magistratura che agisce in segreto ed occultamente, e il di lui potere è sommo e trascendente. Posto ciò non dovrà riputarsi il migliore quello stato in cui governando un solo dicesi Monarchia?

1.° Questa forma di Governo è la prima di tutte le altre. Un solo fu il capo universale del genere umano. Un solo quello di ciascuna tribù. Un solo quello di ciascuna famiglia, e tutto

ciò lo abbiam veduto dimostrato dalla natura e dal fatto.

2.° È la più antica. Legittima conseguenza dell'esser la prima. Il capo universale, il capo della famiglia, il capo della tribù esisteva prima di ogni altro, e ogni altro discendendo da lui come autore, era soggetto a lui. Quindi la storia ci parla delle altre forme di Governo come quelle che sono nate dopo la monarchia.

3.° È la più conforme alla natura. Non nacque da guerra, da sedizione, nè dalla volontà del popolo, perchè popolo non esisteva prima del capo, ed egli fu sovrano tosto che divenne autore. È anche la cosa più conforme alla natura che questi capi rimettano la lor potestà ai figli, che agli stranieri; piuttosto ai primogeniti, che a' cadetti, piuttosto per eredità che per elezione.

4.° È la più semplice. Perchè è un solo quello che dà impulso e moto a tutto lo stato. Quando si compone una macchina si cerca sempre che una sola ne sia la causa motrice onde renderla più semplice. Un solo esegue molto più in un'ora governando, che nel corso dell'anno un'assemblea, dove ognuno propone, dibatte, quistiona, ragiona senza finirla mai. Un solo può più facilmente ridursi alla ragione, che u-

na folla di opinanti, de' quali ognuno ha le sue idee e le sue passioni predominanti. Un solo è più responsabile delle sue decisioni che un corpo morale, il quale separato dopo ciascuna seduta gli uni membri gittano sugli altri tutto ciò che vi ha di dispiacente ne' loro decreti.

5.° È la più forte. Imperocchè il Monarca ha il dritto di scegliere ad arbitrio il suo successore, conseguentemente di costituire chi egli vuole: ha quello di stabilire le proprietà come lo stima a proposito pel ben de' sudditi e per conseguenza ha il potere legislativo; ha quello di decidere le quistioni e le differenze civili perchè egli conosce il senso delle leggi fatte da lui, e per conseguenza ha il poter giudiziario. In somma egli ha tutto. Il sovrano unico è indivisibile nella sua volontà, che del pari è una, riunisce tutte le parti di un vasto stato, lega insieme tutte le provincie, e tutte le città molto più fortemente e potentemente che un' assemblea per necessità divisa per interessi e opinioni, in modo che con un sol cenno il monarca fa cessare tutte le fazioni, le quali è impossibile di evitare negli altri Governi. Nella monarchia come confessa lo stesso Rousseau tutte le molle della macchina sono nella medesima mano, tutto è diretto nello scopo medesi-

mo; non vi sono affatto movimenti opposti che a vicenda si distruggono, e non può immaginarsi altra costituzione nella quale il menomo sforzo produca un effetto tanto considerabile.

Libro III.°

Dopo aver parlato delle leggi fondamentali de' Governi nel libro 3.°, viene il signor Presidente a parlare del principio de' medesimi, ed intende per principio ciò « che fa operare un » Governo ossia le passioni umane che muover » lo fanno » egli asserisce; « che non vi vuole » molta probità perchè un governo monarchi» co si conservi o si sostenga. La forza delle » leggi tutto regola e tiene a freno ».

Le leggi senza probità non hanno alcuna forza. Noi lo abbiamo altrove dimostrato (1): dicea Orazio

Quid vanae sine moribus leges proficiunt?

» In uno stato popolare vi vuole un appoggio » di più ch' è la virtù.

Era necessario che quì venisse data la definizione della virtù. Questa parola è molto ambigua. In un avvertimento dell' autore che trovasi prima della prefazione dell' opera, egli di-

---

(1) Gnaccarini Catechismo legale. P. II c. I.

chiara, che per virtù nella Repubblica intende l' amor della patria, cioè l' amor dell' uguaglianza.

L'amor della patria è una virtù propria di ciascun uomo sotto qualunque forma di governo, e non consiste nell'amor dell' uguaglianza; ma nella disposizione abituale dell' anima di non invadere e non violare i dritti di alcuno.

Nel libro III.° Cap. III.° sul principio, la virtù repubblicana è un tutto colla probità, e finalmente la virtù o la probità è una passione, poichè è il principio delle Repubbliche, ed ogni principio secondo la sua definizione è una passione.

» Se però il Governo monarchico è privo di
» un principio ne ha però un altro; questo è
» l'onore, che è quanto dire il pregiudizio di
» ogni persona e di ogni cognizione. Questo
» può unito alla forza delle leggi condurre al
» fine del governo come la stessa virtù. Così
» nelle ben regolate monarchie ognuno sarà a
» un dipresso buon cittadino e di rado trove-
» rassi un uomo dabbene (1).

L' autore dovea esaminare prima di scrivere tal capitolo le seguenti quistioni.

Possono le leggi aver forza senza virtù? Pos-

(1) Cap. VI.

sono darsi monarchie ben regolate senza virtù?

Può essersi buon cittadino, e non essersi uomo dabbene?

Esaminandole avrebbe ben conosciuto di aver il tòrto . . . .

Ma noi ci siamo ingolfati di troppo. Potremmo dir molto sullo spirito delle leggi del Sig. Montesquieu, e specialmente sulla separazione de' poteri; ma il nostro proposito era quello solo di dimostrare l'erroneità dell' origine che dassi alla società, ci sembra di aver detto a sufficienza per quanto può riguardare il nostro assunto, e quindi dobbiam cessare dall' inoltrarci in altre quistioni fuori materia. Pare dunque stabilito, che l' uomo non fu mai selvaggio, che la società e la sovranità sono di dritto naturale, e quindi che vengano da Dio, secondo il sistema da noi tracciato nel Cap. II.

CAPITOLO XI.

LA PENA DI MORTE ESSENDO UTILE E NECESSARIA AL BENE DELLA SOCIETÀ, DIO DOVEA CONCEDERE IL DRITTO DI PUNIR DI MORTE A CHI CONCESSE LA SOVRANITÀ



Che la pena di morte sia utile alla società noi non ci proponiamo farne una estesa dimo-

strazione perchè più dotte penne se ne sono occupate (1); diremo solamente che è utile togliere dalla società colui che si rese indegno di appartenervi; che è utile spargere nella società uno spaventevole terrore; che è utile per porre un freno ai gravi delitti; che è utile finalmente per evitare le private vendette. Ma l' utilità deve lasciarsi di parte quando se ne possa sostenere la necessità, mentre tutto ciò che può dirsi necessario pel mantenimento della società non può dirsi che utile per la stessa.

Riandiamo un poco sulle ragioni esposte da coloro che ne sostengono la non necessità, ed esaminiamone la ragionevolezza.

S' incomincia col presentare molti esempî di varî governi che ne' loro stati abolirono la pena di morte e si sostiene che non si ebbe maggior copia di delitti, nè la salvezza pubblica andò in soqquadro. E quì sentiremo nominare: Sabbaccone Re di Egitto, Giovanni Commeno, l' Imperatore Maurizio, l' Imperatore Anastasio, Elisabetta di Russia, Leopoldo di Toscana, Carlo Federigo Margravio, i legislatori della Pensilvania; ma si può rispondere. Primieramente che

---

(1) Scotti teoremi di politica cristiana tomo II. pag. 225 e seg.

non si ha certezza che la benignità di tali sovrani non abbia fatto aumentare i delitti, e quando anche ciò fosse vero (del che da molti si è dubitato), non bisogna cogli esempì decider le cose ma con la ragione; i tempi non son tutti eguali, l'educazione e la civilizzazione non è stata sempre la stessa, e non tutte le nazioni hanno gli stessi sentimenti. Se si dovesse decider cogli esempì noi potremmo dimostrare che l'indulgenza nel non punir di morte alcuni che il meritavano è stata causa di non pochi disordini; ma crediamo la ragion degli esempì poco forte per intrattenerci su ciò più alla lunga.

In secondo luogo si offrono per prova della inutilità e non necessità di detta pena alcune opinioni di diversi uomini grandi dell'antichità. Pericle che morendo in Atene non volle altro encomio nel cessare ai viventi che quello di non aver fatto mai prendere il lutto ai cittadini. Caio Cesare che declamando per la congiura di Catilina si sforza dimostrare al senato che la morte è la requie degli affanni della vita, e non un tormento. Cicerone che ambisce col suo consolato di togliere dal foro il carnefice, e simili.

Ciò però che prova? Non altro che vi siano

stati uomini i quali sono stati restii per tal pena, ma non che i governi non abbiano il drilto ad ingiungerla. Sarebbe lo stesso che dire, che perchè si trovano uomini dotati di tanta virtù che perdonano le proprie offese, e non se ne querelano all'autorità costituita, debba detrarsene per conseguenza che le leggi che puniscono i rei, ne' delitti in cui si richiede per punire la domanda della parte offesa, siano inutili e non necessarie. Oltre a ciò non sappiamo tale indulgenza quali conseguenze abbia potuto portare, e sarà sempre a ritenersi, che la bontà in chi governa non deve essere negativa, ma deve essere operativa nel beneficare i buoni, e nel punire i cattivi; e chi si proponesse di far sempre il bene anche ai cattivi governando, farebbe divenire i suoi amministrati una massa di uomini corrotti.

In terzo luogo si dice che l' esperienza insegna che in tutt' i tempi si sono commessi dei delitti non ostante le forche e le mannaie; ciò dimostra che queste non sono sufficienti al bisogno, e quindi non necessarie.

Pare al contrario che il vedere in tutt' i tempi che si sian commessi delitti non ostante le forche e le mannaie, dimostri la necessità di queste. Infatti esigere che delitti non avvenga-

no, questo è impossibile, perchè bisognerebbe che tutti gli uomini fossero forniti di una virtù così esatta, che non si permettessero alcuna violazione ai dritti altrui; ma la stessa maestra l'Esperienza ci dimostra il contrario; quindi volersi pretendere una società dove non vi fossero de' malvagi non è sperabile. Se poi tal ragione valesse si potrebbe dire che tutte le altre pene sarebbero inutili e non necessarie, perchè non ostante queste i delitti si commettono egualmente.

La legge nelle sue sanzioni non ha per fine la pena, ma l'esempio ed il freno che gli altri possono da questa ritenere. La legge non si propone estinguere assolutamente i delitti, ma di minorarli. Or dunque chi non converrà che il freno nascente dal timor della pena è più forte in ragione de' comodi che minaccia di togliere, e degl'incomodi che minaccia di dare? Che la vita sia la somma di tutt' i beni non crediamo che vi sia alcun che lo impugni, meno qualche inetto che non merita confutazione. Or se non serve di freno agli uomini una pena che toglie la somma di tutti i beni, la vita, e che ciò non ostante vi han degli uomini che in disprezzo di quella commettono il delitto; che avverrà se tale pena si togliesse? Le altre pene son tem-

poranee, e quelle a vita fanno sperare (anche per ciò che si vede in esperienza) e gl'indulti, e i perdoni, e le grazie, e finalmente i cambiamenti di governo, le guerre, le rivoluzioni e simili vicissitudini. La pena di morte è un freno dunque che minora di molto la baldanza di alcuni malvagi, i quali se si determinano a delinquere, nol fanno perchè non temono la pena; o perchè questa non li scuota, ma solo perchè sperano evitarla, cercando i mezzi di nascondere agli occhi della giustizia il loro delitto.

In quarto luogo si deduce che l'animo umano è mosso più facilmente e più stabilmente da minime, ma replicate impressioni, che non da un forte e passaggiero movimento, che perciò le pene di schiavitù permanente si veggono e quasi si toccano a tutti i dì; e la pena di morte si osserva in una oscura lontananza. Questo ragionamento è contrario al fatto. Noi conosciamo per esperienza che l'abitudine è una seconda natura. Gli uomini ciò che veggono sempre, non fa loro più impressione. Qual terrore e quale impressione non produce la prima volta si vede un teatro anatomico? E poi? A poco a poco si guarda coll'occhio dell'indifferenza. Le prigioni la prima volta spaventano, ma

dopo che n' è uscito il condannato, alla prima occasione che viene incitato al delitto lo sentite dire: *Bada che ci ho lasciato il chiodo!* Il ladro la prima volta che stende la mano su la roba altrui, oh! quanto titubà e si rattiene, quale rimorso lo agita dopo commesso il furto; ma la seconda volta meno della prima, e così in seguito fin che dorme tranquillo su gli oggetti che gli son pervenuti dall' assassinio. Quella donzella, che fu ritrosa alla minima confidenza di colui che cercò abusarne, diviene per effetto dell' abitudine al male operare la più pericolosa meretrice, perchè ritiene per prodezza ciò che altra volta le sembrò orrenda colpa. Così si potrebbero portar mille altri esempi; ma che serve quando ognuno è convinto, che le cose più son rare, e più fanno impressione e si ricordano, e tutto ciò che si rende comune essendo anche il più orribile diventa indifferente?

In quinto luogo si dice che la persona del carnefice è una persona naturalmente odiosa, quindi quel che esegue, lo deve essere egualmente.

Il punir gli uomini è cosa dispiacevole a quelli stessi che ne hanno il potere. Qual governo ama veder le prigioni, e gli ergastoli popolati di molti condannati? Che vantaggio da ciò ritrae?

Quello di dispendiar l' erario dando loro il necessario. Quello di veder in quelli una moltitudine d' individui che lesero i dritti di società — Quello di supporre che ve ne siano il triplo forse più malvagi di quelli che seppero sottrarsi all' occhio vigile della giustizia. Dunque? Dunque non deve trarsi argomento dall' odiosità che si ha pel carnefice. Si ha odiosità anche per la condanna, anche per chi cattura; ma ciò non porta che le condanne e le catture sieno antinaturali e non necessarie. Si ha ripugnanza da alcuni non solo di esercitar la chirurgia, ma anche di ritrovarsi presenti ad una operazione chirurgica, ciò non sarà una dimostrazione per dire che perchè si aborre da questi tali il chirurgo come inumano, e la chirurgia come crudele, questa e quello non siano necessarì.

Finalmente si dice che i malfattori condotti a morte assistiti dalla religione morendo contriti, fanno all' altro scellerato scordare l' orror del delitto, e sperare la misericordia del Supremo Ente nel perdonare i peccati, e quindi *pecca ancor* egli *perchè* la grazia abbondi.

Si vorrebbe dunque che il malvagio fosse abbandonato anche dalla religione dopo essere stato abbandonato dalla legge e dalla società? Anche nelle prigioni, ne' lavori forzati, negli

ergastoli si piangono le proprie colpe, e la religione corre ad asciugar le lagrime del colpevole che si pentì dell' errore e ne soffre la pena dovuta rassegnatamente, egualmente che soccorre colui che la soffre ostinato onde indurlo a piegar la fronte al poter della giustizia che giustamente lo punisce. Che perciò la colpa merita la pena, questa deve espiarsi anche pentiti di aver commessa la prima, altrimenti il pentimento sarebbe il fomite dell' impunità, ciò che nè anche in religione è ammesso dove i peccatori col pentimento son rimessi dalla colpa, e non dalla pena. La pena quindi è la conseguenza, e non solo il principio. La legge si propone fare aborrire il delitto la di cui conseguenza è la pena che infligge. Che inficia dunque che il reo muora pentito della colpa commessa?

A ciò si riduce tutto lo sforzo di ragione che si è fatto per dimostrare non necessaria la pena di morte; ma chi resterà convinto, che tali ragioni ne dimostrino la non necessità? Noi non vogliamo augurarcelo. Diremo solo che l'esperienza c'insegna che il pubblico per alcuni delitti quando ne sente la punizione, e non è di morte, quando morte ha cagionato, senza cause at-

tenuanti grida sempre -- che l'ha avuta a buon mercato -- che ognuno si leverebbe una sodisfazione, quando fosse sicuro di aver tal pena -- che i malefici si accrescono quando si puniscono blandamente -- che fan bene coloro che si fanno la giustizia colle loro mani -- E cento, e cento altre espressioni che dimostrano quanto si richiegga la pena per necessità al mantenimento della società.

Ritenuto dunque che la pena di morte è necessaria pel mantenimento della società, è supponibile, che Dio autore della società non avesse voluto concedere il mezzo per mantenerla a chi concesse il dritto di governarla? Sarebbe lo stesso che sostenere che Dio volle il fine, e negò i mezzi, ciò che è assurdo.

Ma sentiamo alcuno ancor che ripete che Dio avendo tante cose rivelato, non potea ancora rivelare la concessione che facea di questo dritto? Quando poi avessimo a parlare ad uomini che si limitassero di stare alla Scrittura ritenuta come lo è per Santa, Santissima, al Vangelo, insomma all' antica e nuova legge divina, noi senza tema saremo al caso dire che abbiam vinta la causa. Apriamo i libri santi, e vediamo cosa in questi si dice sul proposito.

Sentiamo in prima dirci che la terra si *di-*

chiara immonda per la malizia de' suoi abitatori ed espiata colla loro uccisione, e s' ingiugne di mandare a morte alcuni colpevoli per togliere così un male da Israele (1) dapoichè vi son degli uomini perversi che difficilmente si correggono (2).

Sentiremo altrove gridare: *Sia sparso il sangue di colui che avrà sparso il sangue umano* (3). Nell' Esodo troveremo inflitta la pena di morte per varî delitti, specialmente per l' omicidio premeditato. *Si quis per industriam occiderit proximum suum et per insidias ab altari meo evellet eum ut moriatur* (4). E nell' antico testamento nulla vedesi più frequentemente eseguito che l' ultimo supplizio.

Se tocchiamo il Vangelo troveremo il divin Salvatore che disse: *Tutti coloro che prenderanno il coltello di coltello periranno* (5) *e l'*APOSTOLO SCRISSE*; se opererai il male, temi giacchè non senza ragione porta la spada,*

---

(1) Gen. VI. 6. e seq. XVIII. 25 e seq. Deuter. XXII. 21 e seq.
(2) Eccl. 1. 25.
(3) Gen. IX. 6.
(4) Exod. XXI. 12.
(5) Matth. XXVI. 52. Vedi su questo luogo S. Agostino tract. CXII. in Joann. e S. Cirillo lib. XI. in Joann. cap. 35.

perchè è ministro di Dio vindice di lui per chi opera male (1).

Ecco i dettami della ragione , ecco i dettami della Scrittura, ecco quelli del Vangelo.

CONCHIUSIONE

Se dunque la società, e la sovranità vengon da Dio. Se la pena di morte è necessaria pel mantenimento della società in alcuni gravi delitti. Se Dio dovea concederla come mezzo di mantenere la società di cui è l'autore. Se effettivamente l'ha concessa a chi diede il dritto di governare la società , crediamo dimostrato il nostro assunto.

---

(1) Ad Roman. XIII. S. Agostin. de civit. Dei lib. I. c. 12. S. Girolam. in Jeremiae Cap. XXII.

INDICE

OPERE DELL' AUTORE

Catechismo Legale ossia sviluppo delle dottrine che conciliano la legale colla religione prezzo duc. . . .	1 : 00
La Prima Cagione ed il Primo Effetto	1 : 00
Il Magistrato considerato come l' uomo dei sacrifizî	25
Raccolta di massime morali. . . .	25
Discorsi accademici	25
Trattato Storico-Chimico-Metallurgico .	30
Il Dritto di punir di morte	25





